

¿Reconocimiento o redistribución?

Un debate entre marxismo y feminismo

Judith Butler

Nancy Fraser

NEW LEFT REVIEW
en español

traficantes de sueños

WWW.NEWLEFTREVIEW.ES

Editor de la edición en castellano: Carlos Prieto del Campo
Diseño y coordinación editorial: David Gámez Hernández, Iñaki Vázquez Álvarez

Edita:
Editorial Traficantes de Sueños
Calle Duque de Alba 13, 28012, Madrid, España
Tel: (34) 911857773
www.traficantes.net/nlr
nlr@traficantes.net
ISBN: 978-84-947196-2-2
Depósito legal: M-20884-2016

documentos 03

¿REDISTRIBUCIÓN O RECONOCIMIENTO?

UN DEBATE ENTRE MARXISMO Y FEMINISMO

Judith Butler
Nancy Fraser

Introducción
Montserrat Galceran Huguet

Traducción
Marta Malo de Molina Bodelón
Cristina Vega Solís

NEW LEFT REVIEW
en español

traficantes de sueños

ÍNDICE

¿QUÉ SE RECONOCE EN LAS POLÍTICAS DE RECONOCIMIENTO?

UNA INTRODUCCIÓN AL DEBATE ENTRE NANCY FRASER Y JUDITH BUTLER

> La «lucha por el reconocimiento» se está convirtiendo rápidamente en la forma paradigmática del conflicto político a finales del siglo xx.
>
> Nancy Fraser

Los artículos que aquí se presentan corresponden a una controversia entre dos importantes teóricas feministas contemporáneas: Nancy Fraser y Judith Butler. Tal vez lo más interesante del debate sea la divergencia entre las posiciones adoptadas por las autoras, no solo en cuanto a sus lugares de enunciación, radicalmente distintos, sino también en lo que se refiere a su encuadre metodológico y epistemológico así como a las consecuencias práctico-políticas de sus respectivas posturas. Sus aportaciones marcaron un debate que hoy incluye muchos otros temas que han ido apareciendo desde finales del siglo pasado: las cuestiones simbólicas y de construcción de la subjetividad, la producción de representaciones adecuadas a los múltiples sujetos puestos en juego, los temas de comunicación y la interrelación entre arte y política junto a un sinfín de nuevas cuestiones que acompañan a los nuevos feminismos del siglo xxi.

Al inicio del primer texto, titulado «¿De la redistribución al reconocimiento?» Dilemas de la justicia en la era post-socialista, Nancy Fraser, «feminista socialista», defiende la reactualización de la propuesta socialista o socialdemócrata en la época actual post-socialista. En ocasiones echa

mano de una lectura estándar del marxismo, conjugada con referencias a lo más granado de la elaboración contemporánea sobre la «justicia social»: John Rawls, Amartya Sen o Ronald Dworkin. Le interesa aportar soluciones para resolver los problemas de justicia social tan candentes en nuestra época, pero este esfuerzo se ve dificultado por el dilema entre las medidas de redistribución económica y las de reconocimiento. Entiende que una de las paradojas actuales consiste precisamente en que mientras que las políticas de redistribución parecen pasar a un segundo plano e incluso en ocasiones tienen efectos perversos, como encerrar en un ghetto al segmento de población beneficiada, se extienden las políticas de reconocimiento (de la diversidad) como resultado de la presión ejercida por colectivos anteriormente discriminados, como minorías sexuales, etc.

Fraser hace suyo un punto de vista normativo, preocupado por el problema de las normas y cómo éstas deben atajar las discriminaciones, para lo que es importante distinguir entre diversos tipos de discriminación. Se plantea la cuestión de la legitimidad de dichas normas y en qué medida las cuestiones planteadas afectan o no al conjunto del sistema, pero habla siempre desde la gestión institucional de los conflictos y las formas de resolverlos o normalizarlos. Butler por su parte interviene desde el punto de vista de los conflictos sociales y cómo pueden entrelazarse unos con otros para producir cambios estructurales. Da por hecho que los temas de discriminación afectan a la globalidad del sistema y que, por consiguiente, los llamados problemas «culturales» no son periféricos, sino centrales. Su preocupación se centra en las prácticas sociales y políticas y el modo en cómo éstas abren nuevas posibilidades de vida. Los lugares de enunciación son, por tanto, radicalmente diferentes y difícilmente congeniables. Fraser habla de cómo gestionar diferencias que producen discriminación negativa para paliar sus efectos, mientras que Butler se pregunta por los efectos transformadores de la lucha contra ellas, especialmente las que afectan a la sexualidad.

Esta diferencia se complica con una cuestión más académica: la diferencia entre «lo económico» (material) y «lo cultural» que Fraser no problematiza. Reconoce que muchos movimientos son «bivalentes», es decir, muestran simultáneamente aspectos de exigencia de políticas redistributivas en lo económico y de reconocimiento en lo cultural. Un ejemplo sería el movimiento feminista en cuanto cuestión de género, pero no reconoce este carácter a los grupos y colectivos *queer* ni a todos aquellos que plantean cuestiones relativas a la sexualidad.

Como era de prever ese es el punto en el que interviene Judith Butler, a quien esa ubicación de las cuestiones relacionadas con la sexualidad en el extremo de un abanico que va de la redistribución al reconocimiento, no le parece justificada. No en vano Butler fue de las primeras en cuestionar la pretendida naturalidad del sexo, dada por buena en muchos de los trabajos feministas centrados en el género. ¿Por qué, se pregunta, las cuestiones que afectan a las identidades y las prácticas sexuales deben estar ubicadas en el extremo de las políticas de reconocimiento, sedicentemente culturales, como si no incluyeran aspectos «económicos»?, ¿cómo seguir manteniendo una separación tajante entre lo material (económico) y lo cultural?, ¿acaso el propio Foucault no demostró fehacientemente que la sexualidad y su vivencia es una construcción histórica que requiere una interpretación cultural o dicho en una forma más cruda, que no hay nada natural en el sexo?

En mi opinión la polémica ofrece aspectos interesantes junto a una cierta confusión en los términos mismos del debate. En lo que sigue intentaré clarificar algunas de esas confusiones.

La justicia social

Fraser enmarca su propuesta en la defensa de la «justicia social» entendiendo por tal el que las diferentes personas que componen una sociedad puedan recibir un trato igualitario. Pero sorprendentemente no ubica la defensa de la «justicia social» en un marco de transformación democrática. Es

posible que lo dé por descontado pero parece que le importe más la eficacia de las medidas a adoptar que la democratización de las tomas de decisión sobre ellas.

Desde mi punto de vista esa perspectiva de gestión oculta la dimensión subjetiva de los problemas de tal modo que refuerza la distinción entre «políticas de redistribución» y «políticas de reconocimiento». Las primeras estarían destinadas a paliar los efectos de la desigualdad económica y por tanto se centrarían en medidas de ayuda social para los grupos más desfavorecidos. La autora habla también de medidas de reconstrucción del Estado del bienestar desarticulado por el neoliberalismo. Lógicamente algunas de esas injusticias están ligadas a cuestiones de reconocimiento pero parecería que esas segundas, al menos en algunos casos como la falta de reconocimiento en pie de igualdad de ciertas prácticas sexuales, no precisan de redistribución económica o cuando menos que es posible una política de reconocimiento sin redistribución.

Así Fraser no solamente distingue entre las políticas de redistribución y las de reconocimiento sino que señala que su conjugación plantea dilemas, puesto que en ocasiones se contraponen. Nos encontramos con una cuestión metodológica: por una parte indica que la distinción es analítica, ya que en el mundo real ambas dimensiones suelen estar entrelazadas, por consiguiente la distinción, al ser fundamentalmente metodológica, debe permitir solamente analizar más detalladamente el problema. Pero en mi opinión rebasa lo metodológico cuando establece un abanico en el que la redistribución y el reconocimiento se colocan en extremos opuestos, ¿qué interacción se establece si están colocados en los extremos del espectro? Y si su relación es uno de los dilemas de la época, ¿qué implicaciones tiene elegir entre unas políticas u otras? De ahí se sigue que aunque la distinción sea meramente analítica las interacciones entre ambos tipos de políticas son reales, pues de lo contrario no se produciría el dilema: al menos algunas exigencias de reconocimiento pueden chocar con exigencias de redistribución o a la inversa, lo que es justamente el motivo de su distinción.

Fraser todavía radicaliza más los dilemas al unir la distinción anterior con la que existe entre identidad y diferencia ya que, según su análisis, las exigencias de redistribución promueven la identidad del grupo social en su conjunto contribuyendo a diluir la identidad específica de los grupos particulares, mientras que las de reconocimiento promueven una diferenciación mayor de los colectivos y sujetos sociales afectados que refuerza su identidad de grupo. Metodológicamente plantea un modelo ideal-típico en el que en un extremo sitúa una comunidad con una exigencia de redistribución cuya injusticia se supone que deriva de la estructura económica de la sociedad. Como era de esperar el modelo paradigmático será la «clase» que interpreta exclusivamente en términos de distribución —«la injusticia de dicho orden es, sobre todo, una cuestión puramente de distribución» — ignorando que la injusticia de distribución de la riqueza vigente en el capitalismo hunde sus raíces en la estructura de la producción, o dicho en otros términos, el capital y el trabajo asalariado. Por consiguiente no se trata de una exigencia de «redistribución» sino de transformación del entero sistema productivo lo que ahí se plantea. Aún así Fraser argumenta:

> Las cosas están bastante claras en ambos extremos de nuestro espectro conceptual. Cuando consideramos comunidades que se aproximan al tipo ideal de la clase obrera explotada nos enfrentamos con injusticias distributivas que requieren soluciones redistributivas. Por el contrario, cuando consideramos comunidades que se aproximan al tipo ideal de las sexualidades despreciadas nos enfrentamos con injusticias de reconocimiento inadecuado que requieren soluciones de reconocimiento. En el primer caso, la lógica de la solución pasa por la desaparición del grupo en tanto grupo. Por el contrario, en el segundo caso, pasa por valorar la «grupalidad» del grupo mediante el reconocimiento de su especificidad.

Como vemos la autora profundiza el dilema. Las políticas de reconocimiento contribuyen a fortalecer el grupo, en este caso las comunidades con sexualidades despreciadas, mientras que las de redistribución los disuelven. Y aunque se ha dicho que la distinción es puramente analítica distingue los casos «puros»

como la clase y la sexualidad, de los «bivalentes» como el género y la raza. No se entiende muy bien por qué esos serían bivalentes e incluirían ambas dimensiones y los otros no. ¿No implica la constitución de la clase elementos culturales? parece evidente que sí y la propia autora no lo rechaza. Entonces ¿para qué sirve todo ese andamiaje?, ¿para mostrar la dificultad de establecer prioridades en la política social?, o ¿para argumentar que las políticas de reconocimiento no exigen una transformación del sistema y las de redistribución sí lo exigen? Esa conclusión parece desprenderse de sus palabras cuando en la respuesta a Butler señala que:

> La dimensión positiva de todo esto es que no necesitamos derribar el capitalismo para poner remedio a estas discriminaciones [las de reconocimiento], aunque sigamos pensando que es preciso derribarlo por otros motivos. La negativa es que es preciso transformar el sistema de estatus vigente y reestructurar las relaciones de reconocimiento.

Lo cual, añade, tiene implicaciones para una política de izquierdas:

> [La coyuntura] se entiende mejor a partir de un diagnóstico que admita abiertamente las escisiones existentes en el seno de la izquierda entre, por un lado, las corrientes socialistas/socialdemócratas orientadas hacia una política redistributiva y, por otro, las corrientes multiculturalistas orientadas hacia una política basada en el reconocimiento, con el propósito de superarlas.

Para terminar señalando que propiamente el multiculturalismo se sitúa en el marco de políticas culturales compatibles con el Estado liberal mientras que la deconstrucción sería el *pendant* adecuado para la política socialdemócrata. De lo que a su vez se deduciría que la izquierda defensora del multiculturalismo se equivoca pues este es más congruente con una posición liberal que socialdemócrata.

Ahora bien, aunque analíticamente la distinción pueda ser interesante, sus efectos políticos me parecen distorsionadores.

¿De qué nos vale una política de reconocimiento de la diversidad de prácticas sexuales y de la pareja dignidad de todas ellas si no va acompañada de un análisis de sus dimensiones económicas y del lugar que esa discriminación ocupa en el sistema económico en su conjunto? En mi opinión da lugar a un fenómeno altamente preocupante. Decía María Lugones que el sistema tiende a favorecer al mejor situado de modo que el feminismo nos habla de «mujeres blancas» del mismo modo que el racismo lo hace de «hombres negros»:

> Borrando toda historia, incluida la historia oral de la relación entre las mujeres blancas y las no-blancas, el feminismo hegemónico blanco equiparó mujer blanca y mujer. Pero es claro que las mujeres burguesas blancas, en todas las épocas de la historia, incluso la contemporánea, siempre han sabido orientarse lúcidamente en una organización de la vida que las colocó en una posición muy diferente a las mujeres trabajadoras o de color. La lucha de las feministas blancas y de la «segunda liberación de la mujer de los años setenta en adelante pasó a ser una lucha contra las posiciones, los roles, los estereotipos, los rasgos, los deseos impuestos con la subordinación de las mujeres burguesas blancas. No se ocuparon de la opresión de género de nadie más. Concibieron a «la mujer» como un ser corpóreo y evidentemente blanco pero sin conciencia explícita de la modificación racial. Es decir, no se entendieron a sí mismas en términos interseccionales, en la intersección raza, género y otras potentes marcas de sujeción o de dominación. Como no percibieron estas profundas diferencias, no encontraron ninguna necesidad de crear coaliciones. Asumieron que había una hermandad, una «sororidad», un vínculo ya existente debido a la sujeción de género.[1]

En consecuencia las políticas de reconocimiento sin más tienden a favorecer al mejor situado en el campo en cuestión. Las políticas LGTBIQ pueden favorecer, y así está ocurriendo, a los gays por encima de las lesbianas, a los *lobbys* gays que capitalizan los negocios y los eventos ligados a esa problemática por encima de los gays de barrio que

[1] Maria Lugones, «Colonialidad y género», *Tabula rasa*, núm. 9, 2008, pp. 73-101.

siguen sufriendo una dura marginación. Ellas sustentan el llamado *capitalismo rosa,* centrado en homosexuales con alta capacidad de consumo y formas específicas de consumir. Ciertamente en la medida en que se populariza la cuestión, gays, lesbianas, transexuales, bisexuales adquieren mayor visibilidad y sea cual sea su ubicación social pueden beneficiarse del nuevo clima de tolerancia. Pero los grandes beneficiados son los *lobbys* de negocios ligados a ello, por ejemplo a la fiesta del Orgullo.

Como consecuencia, en vez de promover la intersección entre las diversas discriminaciones esa política mantiene compartimentos estancos, como si unas no tuvieran que ver con otras. En vez de promover la solidaridad entre todos los afectados esa política promueve la colisión por los recursos. Es extraordinariamente congruente con el modelo económico-político vigente sustentado en la insolidaridad y el individualismo para que el reconocimiento de «los/as diferentes» no ponga en cuestión el status vigente. Puede dar lugar a una política meramente liberal pero eso no es debido a la naturaleza intrínseca de las exigencias de reconocimiento sino al modo como operan en una sociedad atravesada por ese y otros conflictos que no son abordados en toda su radicalidad. Plantearlos como conflictos biopolíticos en sociedades radicalmente democráticas nos daría otros resultados.

Identidad y diferencia

Fraser mezcla esta cuestión con el famoso problema de identidad y diferencia. La tradición socialista está ligada a una concepción universalista de la especie humana que entiende las diferencias de un modo negativo y por tanto tiende a eliminarlas bajo una exigencia de igualdad. La igualdad entre todos los seres humanos —una concepción derivada del humanismo clásico y burgués— prefigura un horizonte en el que la eliminación de las clases conllevaría un trato de igualdad y en cierta forma de identidad entre todos los seres humanos: todos/as nos podríamos tratar como iguales y nos

consideraríamos pertenecientes a una misma identidad, la del género humano.

El feminismo socialista ha hecho de la igualdad uno de sus principios motores y en este sentido ha conseguido avances notables en la lucha contra la discriminación de las mujeres por el mero hecho de serlo. Pero en ese trayecto no ha cuestionado el modelo al que teníamos que igualarnos que era el del varón blanco de clase media, independiente y autónomo, desligado de tareas y cuidados familiares y sociales. Ni ha cuestionado tampoco el ideal heteronormativo que subyace a estos valores.

La experiencia de los movimientos sociales nos muestra el idealismo de esta pretendida hermandad social y los problemas que ha generado en los propios movimientos. Desde siempre, estos se han visto atenazados por la existencia de diferencias entre sus miembros que si bien han podido quedar latentes en periodos de conflictos sociales muy activos, han ido adquiriendo virulencia cuando los grupos y colectivos tradicionalmente discriminados advierten que las situaciones que surgen de esos conflictos siguen atravesadas por prácticas de discriminación. Las luchas de las feministas son claves en este aspecto, como lo son las de los trabajadores afroamericanos en los movimientos sindicales en EEUU o de las minorías nacionales en muchos movimientos revolucionarios. Pero eso tiene que ver con la radical heterogeneidad de los seres humanos en tanto que seres vivos, con la diversidad de culturas y tradiciones en las que dichos seres humanos se socializan y desarrollan su vida y con los procesos dinámicos de identificación y de divergencia por medio de los cuales todas las personas construimos nuestra subjetividad.

Las clasificaciones sociales no operan de modo tal que los sujetos estén incluidos en un colectivo cuya posición social se retraduzca en prácticas sociales que reproduzcan mecánicamente. Ciertamente los lineamientos de la estructura social imponen a las personas ubicaciones de clase, de género, de raza, de nacionalidad, a las que la construcción de la subjetividad en cierta forma no puede escapar, que son obligatorias y

pueden resultar un corsé para la vida. Pero por eso mismo, las personas no se adecúan pasivamente a esa clasificación social sino que ponen en marcha una serie de estrategias de modo que su vida resulte lo menos perjudicada posible por tales distinciones, especialmente si son discriminatorias. Para los grupos discriminados es imposible construir una personalidad digna en el marco de la discriminación, con todas sus consecuencias peyorativas. Como indica Franz Fanon en uno de sus textos: para un negro no hay ninguna forma de vivir su negritud que no resulte perjudicial para sí mismo.

Por consiguiente la lucha por el reconocimiento tiene una dimensión biopolítica extrema, es crucial para poder vivir en condiciones dignas. Fraser desconoce esa dimensión de las luchas por el reconocimiento en las que la identificación con el grupo es una tabla de salvación que permite rebasar el individualismo culpable de quien se encuentra atrapado. Reconocerse parte de un colectivo discriminado por razones económicas, políticas y culturales —que suelen ir de la mano— puede pasar por transformar el sesgo discriminatorio, o sea ser mujer o ser negro o ser gitano, en un rasgo de orgullo que refuerza, tal vez pasajeramente, la identidad del grupo y le da fuerzas para escalar sus exigencias. Es una herramienta política, no un problema categorial. Y suele tener dimensiones estratégicas, como señala Spivak.

Incluso identidades más reconocidas, como la clase, precisan de ese movimiento de subjetivación. Desde un punto de vista empírico «la clase» no va más allá del reconocimiento empírico de las diferencias de estatus y de recursos entre unos grupos poblacionales y otros dependiendo de su ubicación en la estructura productiva. La concepción marxista de «clase» le añade todo su significado político y de subjetivación. La «clase» se convierte en un sujeto político en la medida en que se organiza y es capaz de construir todo un entramado político e institucional —entre otros partidos y sindicatos— que hacen de sus exigencias un programa de acción. Ahí los trabajadores se *incorporan*, con todo el significado del término, introducen sus cuerpos y su imaginario, los convierten

en elementos de una lucha que los rebasa, que por un lado explica sus infortunios en clave colectiva y por otro ofrece herramientas para eliminarlos o, al menos, paliarlos. Sin esa lucha la clase deja de existir en términos políticos y las personas empobrecidas y explotadas se disgregan en una sociedad que no reconoce su «diferencia», justamente la de ser los elementos productivos de un sistema que los empobrece.

Por consiguiente «identidad» y «diferencia» son términos relacionales que hay que ver como procesos colectivos en los que se definen conflictos sociales en tanto que construyen los espacios materiales y culturales que los visibilizan y rompen la pretendida universalidad de una sociedad igual para todos/as. Colocarse en el punto de mira de las prácticas políticas y no en el de la gestión de las diferencias permite vislumbrar el rango biopolítico de esos conflictos que van más allá del reconocimiento de la diversidad y se introduce en las líneas de conflicto y de alianza que dicho reconocimiento incorpora necesariamente. E implica incorporar también la dimensión dinámica de los propios agentes capitalistas que en ocasiones hacen proliferar las diferencias como forma de segregar las luchas y oponerlas unas a otras o las utilizan ensalzando unas y denigrando otras. Pero la respuesta a esa dinámica no puede ser la pretensión de un universalismo abstracto sino la tarea de enlazar unas luchas con otras, unas discriminaciones con otras, generando alianzas cada vez más amplias. Y respetando el lugar cruzado en que se encuentran los/as afectados/as.

En su respuesta, Judith Butler se sitúa en ese horizonte del activismo político y llama en su ayuda a un marxismo heterodoxo que desde hace decenios ha puesto en cuestión la distinción entre lo «material» y lo «cultural». Actualmente ya no es posible pensar que los nuevos movimientos sociales tratan de injusticias puramente culturales lo que supondría mantener aquella distinción. Por consiguiente critica un marxismo que en defensa de la unidad tiende a relegar de nuevo los movimientos que han surgido como expresión de esas diferencias. En su opinión esos planteamientos son los que dividen realmente a la izquierda.

> La única unidad posible no debería erigirse sobre la síntesis de un conjunto de conflictos, sino que habría de constituirse como una manera de mantener el conflicto de modos políticamente productivos, como una práctica contestataria que precisa que estos movimientos articulen sus objetivos bajo la presión ejercida por los otros, sin que esto signifique exactamente transformarse en los otros.

Y prosigue:

> Para que una política «inclusiva» signifique algo distinto a una nueva domesticación y subordinación de dichas diferencias, será necesario desarrollar un sentido de alianza en el curso de una nueva forma de encuentro conflictivo. Si los nuevos movimientos sociales se piensan como un sinnúmero de «particularidades» en pos de un universal aglutinador, será necesario que nos preguntemos cómo el precepto de un universal llegó a conformarse únicamente a costa de borrar los modos de funcionamiento previos del poder social. Esto no quiere decir que los universales no sean posibles, sino que lo son sólo en la medida en que se abstraen con respecto a los lugares en los que se sitúa el poder, que siempre será falsificador y territorializador, y abocado a despertar resistencia en todos los niveles. Cualquiera que sea el universal que cobre existencia —y podría darse el caso de que los universales sólo cobraran existencia durante un periodo limitado, un «destello», en el sentido de Benjamin—, será el resultado de una difícil tarea de traducción en la que los movimientos sociales expondrán sus puntos de convergencia sobre el trasfondo en el que se desarrolla el enfrentamiento social.

Butler, exponente del movimiento *queer,* destaca el momento democrático como un elemento fundamental de la construcción de universalidad. Y recuerda la importancia fundamental de los análisis sobre la familia tanto en su dimensión socio-económica como en los dispositivos psíquicos de subjetivación. Por tanto la cuestión no es si la política sexual pertenece a lo cultural o a lo económico, sino qué tipo de política de transformación está apoyando:

> ¿No será que estamos presenciando un esfuerzo erudito cuyo fin es normalizar la fuerza política de las luchas *queer* sin

> atender al desplazamiento fundamental en el modo de conceptualizar e institucionalizar las relaciones sociales que estas luchas demandan? ¿No será que la asociación entre la esfera sexual y la cultural, y el esfuerzo concomitante de tratarlas autónomamente infravalorando a esta última, constituye la respuesta irreflexiva ante una descalificación sexual que se observa que está teniendo lugar en la esfera cultural, es decir, un intento de colonizar y confinar la homosexualidad dentro de lo cultural o como lo cultural en sentido estricto?

El neoconservadurismo dentro de la izquierda que aspira a infravalorar lo cultural no es más que otra intervención cultural. Sin embargo, la manipulación táctica de la distinción entre lo cultural y lo económico destinada a volver a implantar la desacreditada noción de opresión secundaria lo único que provocará será una reacción de resistencia contra la imposición de la unidad, reforzando la sospecha de que la unidad sólo se logra mediante una escisión violenta. De hecho, por mi parte añadiría que es la comprensión de esta violencia la que ha motivado la adhesión al postestructuralismo por parte de la izquierda; dicho en otras palabras, se trata de un modo de interpretar qué es lo que debemos dejar fuera de un concepto de unidad para que este adquiera la apariencia de necesidad y coherencia, e insistir en que la diferencia sigue siendo constitutiva de cualquier lucha. Este rechazo a subordinarse a una unidad que caricaturiza, desprecia y domestica la diferencia se convierte en la base a partir de la cual desarrollar un impulso político más expansivo y dinámico. Esta resistencia a la «unidad» encierra la promesa democrática para la izquierda.

Con todo su *pathos* y con menos erudición, Butler plantea la importancia de esas luchas y el esfuerzo por desviarlas, restringiéndolas y encerrándolas. En nuestro país la experiencia de los feminismos en el 15M corrobora esta posición. Surgida en los primeros días de la ocupación de la Puerta del Sol, la Comisión de Feminismo dio lugar a una comisión específica cuyo planteamiento *queer* se complejizó con la denuncia de las prácticas del *capitalismo rosa* propiciando las manifestaciones alternativas del día del Orgullo (28 junio). Este grupo puso

de relieve el tratamiento punitivo de la prostitución, en especial cuando está ligada a la inmigración ilegal, las prácticas vejatorias en cárceles y comisarías, denunciando las múltiples discriminaciones y atropellos que acompañan la vida de tantas personas transexuales, homosexuales, lesbianas, gays, etc., de escasos recursos y que no pertenecen a la élite homosexual con alta capacidad de consumo. Es una prueba más de cómo las libertades sexuales se conjugan de modo diferencial en el marco de un sistema capitalista de consumo.

La dimensión democrática

Como ya he señalado la reflexión de Nancy Fraser parte de la defensa de la «justicia social» a la que quiere incorporar las exigencias de reconocimiento, de modo que su proyecto podría definirse como transformación socialista más deconstrucción cultural de las identidades. Al menos de las identidades resistentes en el marco de una ciudadanía universalizadora. Fraser presenta esa solución como una alternativa a la actual de Estado liberal más multiculturalismo. Desde mi punto de vista esa conclusión es muy poco esperanzadora. Como ella misma dice:

> Entonces, ¿a qué conclusión podemos llegar tras este debate? Tanto en el caso del género como en el de la «raza», el escenario que se ajusta mejor al dilema redistribución-reconocimiento es el del socialismo en la economía más la deconstrucción en la cultura. Pero para que este escenario sea psicológica y políticamente factible hace falta que la gente se aleje del vínculo que establece con las construcciones culturales de sus intereses e identidades en la actualidad.

Si las medidas teóricamente más interesantes chocan con la subjetividad de las personas afectadas, será necesario actuar en contra de ellas para implementarlas, algo a todas luces chocante, o a una especie de nuevo despotismo ilustrado. A no ser que la autora esté pensando en una fuerte intervención cultural en defensa de estas posiciones con lo que revertir las concepciones que las personas tienen sobre sí mismas. Si

fuera así estaríamos ante un proyecto de gran envergadura que precisa de una fuerte activación democrática.

Justamente este, con el olvido de la cuestión del poder, es el gran déficit del planteamiento de la autora. La reivindicación fundamental en nuestra época, más que de reconocimiento de las diferencias, es de democracia, de «democracia real» o sea de abrir cauces a la capacidad de las personas y colectivos para plantear sus exigencias y llegar a acuerdos para implementarlos a través de diálogos basados en normas de convivencia compartidas.

La «democracia real ya» que estamos defendiendo en tantas ciudades españolas pretende ser un experimento de este tipo: acercar la toma de las decisiones a los ciudadanos/as afectados/as de modo que se debilite la distancia entre representantes y representados y se construyan espacios ciudadanos de discusión y conflicto; que la ciudadanía deje de ser una categoría difusa pensada según un modelo de armonía universal para revelarse como lo que es: un conjunto heterogéneo que necesita establecer protocolos y sistemas de convivencia en entornos complejos. Esta práctica política no precisa que las identidades se difuminen, sólo que aprendan a dialogar y a convivir, empujando las fronteras entre lo normal y lo marginal. Saber que la construcción de marginalidad es siempre una práctica política de exclusión, que refuerza la unidad de los no excluidos, ayuda a reconocer las discriminaciones y sólo en la medida en que el propio poder de enunciación es capaz de dejar en suspenso esa práctica puede pedirse a los afectados por ella que pongan en cuestión su identificación. De lo contrario es condenarlas a la subalternidad.

«Democracia» tiene por tanto que dejar de ser el nombre de un espacio de competición electoral para designar el lugar de toma en común de las decisiones que afectan a nuestra vida. A partir del supuesto de que vivimos en comunidades complejas donde sin embargo la riqueza se produce en común y los mundos de vida se comparten. La democracia no puede ser un conjunto de normas que mantengan la población a raya, sino la estructuración de un ámbito de libertad y convivencia.

Del mismo modo la libertad anida en la construcción de una vida vivible, digna de ser vivida, que tiene que pelear con las constricciones impuestas por un sistema que expulsa de los espacios democráticos la libertad para construir el propio vivir. De ahí la radicalidad de esas cuestiones, pues en la medida en que se reconstruye el vivir, se puede estar muy cerca de la muerte. Desestabilizar las constricciones sociales es un juego arriesgado que puede resultar auto-destructivo como ocurrió con tantos de los jóvenes de la generación de los ochenta en nuestro país, o puede conducir a una precariedad y vulnerabilidad extrema como ocurre a tantos ya no tan jóvenes en la actualidad. Echar cuentas con esa realidad destruye el *glamour* de algunas posiciones *queer* y nos recuerda que la libertad se ejerce colectivamente al construir un espacio propio en las relaciones de poder.

Montserrat Galceran Huguet
Madrid, verano de 2017

Nancy Fraser

¿DE LA REDISTRIBUCIÓN AL RECONOCIMIENTO?

Dilemas de la justicia en la era «postsocialista»

La «lucha por el reconocimiento» se está convirtiendo rápidamente en la forma paradigmática del conflicto político a finales del siglo xx. Las reivindicaciones del «reconocimiento de la diferencia» estimulan las luchas de grupos que se movilizan bajo la bandera de la nacionalidad, la etnicidad, la «raza», el género y la sexualidad. En estos conflictos «postsocialistas», la identidad de grupo reemplaza al interés de clase como motivo principal de movilización política. La dominación cultural reemplaza a la explotación en tanto injusticia fundamental. Y el reconocimiento cultural reemplaza a la redistribución socioeconómica como remedio contra la injusticia y como objetivo de la lucha política[*].

---

[*] Este artículo es una versión ligeramente revisada de una conferencia pronunciada en la Universidad de Michigan en marzo de 1995 durante el simposio sobre «Liberalismo Político», organizado por el Departamento de Filosofía. Una versión más extensa aparecerá en mi próximo libro, *Justice Interruptus: Rethinking Key Concepts of a «Postsocialist» Age [Justice Interruptus,* Londres, 1997]. Agradezco por su generoso apoyo a la investigación a la Bohen Foundation, al Institut für die Wissenschaften vom Menschen de Viena, al Humanities Research Institute de la Universidad de California en Irvine, al Center for Urban Affairs and Policy Research de la Universidad de Northwestern y al decano de la Graduate Faculty del New School for Social Research. Agradezco por sus útiles comentarios a Robin Blackburn, Judith Butler,

Evidentemente, ahí no acaba la historia. Las luchas por el reconocimiento tienen lugar en un mundo de desigualdades materiales exacerbadas: en cuanto a la renta y la propiedad, en el acceso al trabajo asalariado, la educación, la asistencia sanitaria y el tiempo de ocio, aunque también, de manera más evidente, en el consumo de calorías y la exposición a la toxicidad medioambiental y, como consecuencia, en las expectativas de vida y las tasas de enfermedad y mortalidad. La desigualdad material va en aumento en la mayoría de los países del mundo, en los Estados Unidos y en Haití, en Suecia y en la India, en Rusia y en Brasil. También está aumentando globalmente, y de forma más acentuada de acuerdo con la línea que divide el norte del sur. Si esto es así, ¿cómo deberíamos analizar el eclipse del imaginario socialista centrado en términos tales como «interés», «explotación» y «redistribución»? ¿cómo deberíamos interpretar el desarrollo de un nuevo imaginario político centrado en ideas tales como «identidad», «diferencia», «dominación cultural» y «reconocimiento»? ¿Representa este giro un desliz hacia la «falsa conciencia»? ¿O, más bien, viene a poner remedio a la ceguera política del paradigma materialista merecidamente desacreditado por el colapso del comunismo soviético?

Desde mi punto de vista, ninguna de estas dos posiciones es acertada. Ambas resultan excesivamente totalizadoras y carentes de matices. En lugar simplemente de adoptar o rechazar de modo incondicional la totalidad de la política de la identidad, deberíamos enfrentarnos a una nueva tarea intelectual y práctica: la de desarrollar una teoría *crítica* del reconocimiento, que identifique y propugne únicamente aquellas versiones de la política cultural de la diferencia que puedan combinarse de manera coherente con una política social de la igualdad.

Para formular este proyecto doy por sentado que la justicia hoy en día precisa de *dos dimensiones*: redistribución y

---

Angela Harris, Randall Kennedy, Ted Koditschek, Jane Mansbridge, Mika Manty, Linda Nicholson, Eli Zaretsky y a los miembros del grupo de trabajo «Feminismo y los Discursos del Poder» del Humanities Research Institute de la Universidad de California, Irvine.

reconocimiento. Y lo que propongo es examinar la relación entre ambas. En parte, esto significa resolver la cuestión de cómo conceptualizar el reconocimiento cultural y la igualdad social de forma que éstas se conjuguen, en lugar de enfrentarse entre sí. (¡Puesto que son muchas las concepciones que se enfrentan entre sí a ambos lados!) También significa teorizar las formas en las que la desigualdad económica y la falta de respeto cultural se encuentran en estos momentos entrelazadas respaldándose mutuamente. Posteriormente, significa clarificar, además, los dilemas políticos que emergen cuando tratamos de luchar en contra de ambas injusticias simultáneamente.

Mi objetivo más general consiste en vincular dos problemáticas políticas que en la actualidad se hallan disociadas la una de la otra. Únicamente articulando el reconocimiento y la redistribución podremos construir un marco crítico teórico que se adecúe a las demandas de nuestra era. Sin embargo, esto excede ampliamente lo que abordaré aquí. En lo que sigue, me dedicaré únicamente a un aspecto del problema. ¿Bajo qué circunstancias puede la política del reconocimiento contribuir a la política de la redistribución? ¿Cuál de las muchas variantes de la política de la identidad entra mejor en sinergia con las luchas por la igualdad social? ¿Y cuáles tienden a interferir con estas últimas?

Para abordar estas cuestiones, me detendré en los ejes de injusticia que son simultáneamente culturales y socieconómicos, de manera paradigmática en el género y la «raza». (Por el contrario, no diré mucho sobre la etnicidad y la nacionalidad[1].) Y señalaré una advertencia crucial preliminar: cuando

[1] Esta omisión viene dada por razones de espacio. Creo que el marco elaborado a continuación puede contribuir de manera fructífera tanto al análisis de la etnicidad como de la nacionalidad. En tanto en cuanto los grupos que se movilizan en torno a estas cuestiones, no se definen a sí mismos por compartir una situación de desigualdad económica y no incorporan demandas de redistribución, pueden ser entendidos primeramente como luchas por el reconocimiento. No obstante, las luchas nacionales son peculiares en el sentido de que la forma de reconocimiento a la que aspiran es la autonomía política, ya sea en

propongo evaluar las exigencias de reconocimiento desde la perspectiva de la igualdad social, estoy dando por sentado que las variantes de la política del reconocimiento que no respetan los derechos humanos resultan inaceptables aun en el caso de que promuevan la igualdad social[2].

Finalmente, unas palabras acerca del método: en lo que sigue, propondré un conjunto de distinciones analíticas, por ejemplo, injusticias culturales frente a injusticias económicas, reconocimiento frente a redistribución. Evidentemente, en el mundo real la cultura y la economía política siempre están imbricadas la una con la otra; y prácticamente todas las luchas en contra de la injusticia, si se entienden adecuadamente, conllevan reivindicaciones tanto de redistribución como de reconocimiento. A pesar de todo, por motivos heurísticos, las distinciones analíticas son indispensables. Únicamente mediante la abstracción de las complejidades del mundo real podemos desarrollar un esquema conceptual que dé cuenta de él. Por tanto, al distinguir redistribución y reconocimiento analíticamente, y al exponer sus lógicas diferentes, aspiro a clarificar y a comenzar a resolver algunos de los dilemas políticos centrales de nuestra era.

Mi argumentación se desarrolla en cuatro partes. En la primera sección, conceptualizo la redistribución y el reconocimiento como dos paradigmas analíticos diferentes de justicia

---

la forma de un Estado soberano propio (por ejemplo, el palestino) o en la forma de una soberanía provincial más limitada dentro de un Estado multicultural (por ejemplo, la mayoría de los quebecoises). Por el contrario, las luchas por el reconocimiento étnico a menudo aspiran a derechos sobre la expresión cultural dentro de Estados-nación poliétnicos. Estas distinciones son analizadas en profundidad en Will Kymlicka, «Three Forms of Group Differentiated Citizenship in Canada» (ponencia presentada en la conferencia «Democracy and Difference», Universidad de Yale, 1993).

[2] Mi preocupación fundamental en este ensayo es la relación entre el reconocimiento de la diferencia cultural y la igualdad social. Por consiguiente, no me voy a referir a la relación entre el reconocimiento de la diferencia cultural y el liberalismo. No obstante, asumo que no puede aceptarse ninguna política de la identidad que no respete los derechos humanos fundamentales del tipo de los que habitualmente defienden los liberales de izquierdas.

y formulo «el dilema redistribución-reconocimiento». En la segunda sección, distingo tres modos ideales de comunidad social con el fin de identificar aquellas que son vulnerables al dilema. En la tercera sección, establezco una distinción entre las soluciones «afirmativas» y «transformadoras» de la injusticia y examino sus respectivas lógicas de comunidad. Para terminar, empleo estas distinciones en la cuarta sección para proponer una estrategia política que integre las exigencias de reconocimiento con las exigencias de redistribución con una mínima interferencia mutua.

I. El dilema redistribución-reconocimiento

Permitidme que empiece advirtiendo algunas complejidades de la vida política «postsocialista» contemporánea. Con el descentramiento de la clase, diferentes movimientos sociales se han movilizado en torno a ejes transversales de diferencias. Enfrentándose a un conjunto de injusticias, sus reivindicaciones se solapan en tiempos de conflicto. Las exigencias de transformación cultural se entremezclan con las exigencias de una transformación económica, ambas se dan en el seno de los movimientos y a caballo entre unos y otros. No obstante, cada vez más, las reivindicaciones basadas en la identidad tienden a predominar, a medida que las perspectivas de redistribución parecen ir en retroceso. El resultado es un campo político complejo con escasa coherencia programática.

Para ayudar a clarificar esta situación y las perspectivas políticas a las que da lugar, propongo distinguir dos formas analíticamente diferentes y esbozadas de manera general de entender la injusticia. La primera es la injusticia socieconómica, que está arrraigada en la estructura económico-política de la sociedad. Ejemplos de la misma incluyen la explotación (que el fruto del propio trabajo sea apropiado para el beneficio de otra persona); la desigualdad económica (permanecer confinado a trabajos indeseables o mal pagados o ver negado, sin más, el acceso al trabajo asalariado); y la privación (negación de un nivel de vida material adecuado).

Los teóricos de la igualdad han aspirado durante mucho tiempo a conceptualizar la naturaleza de estas injusticias socioeconómicas. Entre sus exposiciones figura la teoría de Marx acerca de la explotación capitalista, las consideraciones de John Rawls sobre la justicia en tanto imparcialidad en la distribución de «bienes de primera necesidad», la perspectiva de Amartya Sen de cómo la justicia implica asegurar que la gente tenga las mismas «capacidades para funcionar», y la aproximación de Ronald Dworkin sobre la necesidad de la «igualdad de recursos»[3]. Sin embargo, el objetivo de la presente propuesta no precisa que adoptemos específicamente una de estas aproximaciones teóricas. Únicamente tenemos que suscribir una comprensión general y *a groso modo* de la injusticia socieconómica conformada de acuerdo con su compromiso con el igualitarismo.

El segundo tipo de injusticia es cultural o simbólica. Está arraigada en los modelos sociales de representación, interpretación y comunicación. Ejemplos de la misma incluyen la dominación cultural (estar sujeto/a a modelos de interpretación y comunicación que están asociados con una cultura ajena y son extraños y/o hostiles a la propia); la falta de reconocimiento (estar expuesto/a a la invisibilidad en virtud de las prácticas de representación, comunicación e interpretación legitimadas por la propia cultura); y la falta de respeto (ser difamado/a o despreciado/a de manera rutinaria por medio

---

[3] Karl Marx, *Capital*, volumen 1; Jonh Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge (MA), 1971 y sus trabajos posteriores; Amartya Sen, *Commodities and Capabilities*, North-Holland, 1985; y Ronald Dworkin, «What is Equality? 2ª parte; Equality and Resources», *Philosophy and Public Affairs*, vol. 10, núm. 4 (otoño 1981). Aunque aquí he agrupado a todos estos autores como teóricos de la justicia económica distributiva, bien es cierto que en la mayor parte de ellos también podemos encontrar algunos elementos para abordar temáticas de justicia cultural. Rawls, por ejemplo, habla de «los fundamentos del propio respeto social» como un bien primario que debe ser distribuido con justicia, mientras que Sen habla del «sentido de sí» como un aspecto relevante para la capacidad de funcionar. (Agradezco a Mika Manty por su aportación a este respecto.) A pesar de todo, y tal y como ha sugerido Iris Marion Young, la clave fundamental del pensamiento de estos autores se dirige a la justicia económica distributiva. (Véase Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, 1990.)

de estereotipos en las representaciones culturales públicas y/o en las interacciones cotidianas).

Algunos teóricos políticos recientemente han tratado de conceptualizar la naturaleza de estas injusticias culturales o simbólicas. Charles Taylor, por ejemplo, se ha apoyado en las ideas hegelianas para argumentar que:

> La falta de reconocimiento o el reconocimiento inadecuado… pueden constituir formas de opresión, confinando a alguien en una manera de ser falsa, distorsionada o disminuida. Más allá de la simple falta de respeto, esto puede infligir un grave daño, encasillando a la gente en un sentimiento abrumador de autodesprecio. Prestar reconocimiento no es un mero acto de cortesía, sino una necesidad humana vital[4].

De un modo similar, Alex Honneth ha señalado que:

> debemos nuestra integridad… a la aprobación y el reconocimiento que recibimos de otras personas. [Conceptos negativos tales como «insulto» o «degradación»] están relacionados con expresiones de falta de respeto, con la denegación de reconocimiento. [Estos conceptos] se emplean para caracterizar una forma de comportamiento que no representa una injusticia solamente porque constriña la libertad de acción de los sujetos o les inflija un daño. Por el contrario, dicho comportamiento resulta dañino debido a que perjudica a estas personas en su comprensión adecuada de sí mismas, una comprensión adquirida por medios intersubjetivos[5].

Concepciones similares dan forma al trabajo de muchos otros teóricos críticos que no emplean el término «reconocimiento»[6]. Aunque, de nuevo, tampoco en este caso es

---

[4] Charles Taylor, *Multiculturalism and «The Politics of Recognition»*, Princeton, 1992, p. 25.

[5] Axel Honneth, «Integrity and Disrespect: Principles of a Conception of Morality Based on the Theory of Recognition», *Political Theory*, vol. 20, núm. 2 (mayo 1992), pp. 188-189. Véase también su libro *Kampf um Anerkennung, Frankfurt*, 1992; la traducción de este texto al inglés aparecerá próximamente en The MIT Press bajo el título *Struggle for Recognition*. No es ninguna casualidad que los dos teóricos del reconocimiento contemporáneos más importantes, Honneth y Taylor, sean hegelianos.

[6] Véase, por ejemplo, Patricia J. Williams, *The Alchemy of Race and Rights*, Cambridge (MA), 1991; y *Young, Justice and the Politics of Difference*.

necesario restringirse a un planteamiento teórico concreto. Únicamente necesitamos suscribir una comprensión general y aproximada de la injusticia cultural, para señalar su especificidad con respecto a la injusticia socieconómica.

A pesar de las diferencias entre ambas, tanto la injusticia socieconómica como la cultural, se han generalizado en las sociedades contemporáneas. Ambas están arraigadas en procesos y prácticas que perjudican a algunos grupos de personas frente a otros. Por consiguiente, ambas han de ser solucionadas[7].

Evidentemente, esta distinción entre injusticia económica e injusticia cultural es analítica. En la práctica, las dos se entrecruzan. Incluso las instituciones económicas más materialistas cuentan con una dimensión cultural constitutiva e irreductible; están plagadas por significados y normas. Y a la inversa, incluso las prácticas culturales más discursivas cuentan con una dimensión económico-política constitutiva e irreductible; se sostienen gracias a pilares materiales. Por consiguiente, lejos de ocupar dos esferas separadas herméticamente, la injusticia económica y la injusticia cultural se encuentran habitualmente imbricadas

---

7 En respuesta a una versión anterior de este texto, Mika Manty me preguntaba acerca de si un esquema centrado en clasificar las cuestiones de justicia como culturales o económico-políticas podría reconciliar, y de qué modo, «cuestiones políticas fundamentales» tales como la ciudadanía y la participación política («Comments on Fraser», manuscrito inédito presentado en el simposio sobre «Liberalismo Político» en Michigan. Me inclino por seguir a Jürgen Habermas a la hora de analizar estas cuestiones bajo una doble perspectiva. Desde un punto de vista, las instituciones políticas (en sociedades capitalistas reguladas por el Estado) son junto con la economía parte del «sistema» que produce las injusticias distributivas socieconómicas; en términos rawlesianos, son parte de «la estructura básica» de la sociedad. Sin embargo, desde otro punto de vista, estas instituciones son junto con «la totalidad de la vida» parte de la estructura cultural que da lugar a las injusticias de reconocimiento; por ejemplo, la serie de derechos de ciudadanía y de participación acarrean impactantes mensajes implícitos y explícitos acerca de la valía moral de personas diferentes. Las «cuestiones políticas fundamentales» pueden, por consiguiente, ser tratadas como cuestiones bien de justicia económica o de justicia cultural dependiendo del contexto y de la perspectiva que se adopte.

hasta el punto de reforzarse dialécticamente la una a la otra. Las normas culturales que tienen un sesgo de injusticia en contra de alguien están institucionalizadas en el Estado y en la economía; simultáneamente, las desventajas económicas impiden la participación igualitaria en la creación de la cultura, en las esferas públicas y en la vida cotidiana. Con frecuencia, esto acaba en un círculo vicioso de subordinación cultural y económica[8].

A pesar de estar mutuamente entrelazadas, continuaré distinguiendo analíticamente la injusticia económica de la cultural. Así mismo, distinguiré dos clases diferentes de soluciones respectivamente. La solución a la injusticia económica pasa por algún tipo de reestructuración político-económica. Ésta puede consistir en la redistribución de la renta, en la reorganización de la división del trabajo, en el sometimiento de las inversiones a la toma democrática de decisiones, o en la transformación de otras estructuras básicas de la economía. A pesar de que estas soluciones diversas difieren de manera sustancial unas de otras, en lo sucesivo me referiré a la totalidad del grupo que conforman mediante el término genérico de «redistribución»[9]. La solución a la injusticia cultural, en cambio, consiste en una clase de cambio cultural o simbólico. Esto implicaría una reevaluación dinámica de las identidades

---

[8] Para lo referente a la imbricación de la cultura y la economía política, véase mi trabajo «What´s Critical About Critical Theory? The Case of Habermas and Gender», en Nancy Fraser, *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*, Oxford, 1989; «Rethinking the Public Sphere» en N. Fraser, *Justice Interruptus* [existe edición en castellano: *Iustitia Interrupta: reflexiones críticas desde la posición postsocialista*, Santa Fe de Bogotá, 1997]; y N. Fraser, «Pragmatism, Feminism, and the Linguistic Turn», en S. Behabib, J. Butler, D. Cornell y N. Fraser, *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*, Nueva York, 1995. Véase además Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge, 1977. Para una visión crítica de los significados culturales implícitos en la actual economía política del trabajo y del bienestar social en los Estados Unidos, véanse los últimos dos capítulos de *Unruly Practices* y los ensayos en la tercera parte de *Justice Interruptus*.

[9] De hecho, entre estas soluciones se produce una especie de tensión. Se trata de una cuestión que exploraré en una sección posterior de este artículo.

denigradas y de los productos culturales de los grupos difamados. También implicaría reconocer y valorar de manera positiva la diversidad cultural. Una perspectiva aún más radical precisaría de la transformación total de los modelos sociales de representación, interpretación y comunicación de modo que pudiera cambiar el sentido que *cada cual* tiene de sí mismo[10]. A pesar de que estas soluciones difieren de manera fundamental unas de otras, en lo sucesivo me referiré a la totalidad del grupo que conforman mediante el término genérico «reconocimiento».

Una vez más, esta distinción entre soluciones redistributivas y soluciones de reconocimiento es analítica. Las soluciones redistributivas generalmente presuponen una concepción subyacente del reconocimiento[11]. Por ejemplo, algunos defensores de la redistribución socioeconómica igualitaria sustentan sus reivindicaciones en la «igualdad de la valía moral de las personas»; por tanto, tratan la redistribución económica como una expresión de reconocimiento. A la inversa, las soluciones al reconocimiento a menudo presuponen una concepción subyacente de redistribución. Por ejemplo, algunos defensores del reconocimiento multicultural sustentan sus reivindicaciones en el imperativo de una distribución justa de los «bienes de primera necesidad» de una «estructura cultural intacta»; en este sentido, tratan el reconocimiento cultural como una especie de redistribución[12]. A pesar de tales entretejimientos conceptuales, dejaré de lado preguntas como la siguiente: ¿constituyen la redistribución y el reconocimiento

---

[10] Entre estas soluciones culturales diferentes se produce una especie de tensión. Una cosa es conceder reconocimiento a identidades existentes que están siendo infravaloradas, y otra transformar las estructuras simbólicas y, como consecuencia, alterar las identidades de la gente. Exploraré las tensiones entre las diferentes soluciones en una sección posterior de este artículo.

[11] Un buen ejemplo de este enfoque lo proporciona Ronald Dworkin, «Liberalism», en su libro *A matter of Principle*, Cambridge (MA), 1985.

[12] Véase Will Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, 1989. La argumentación de Kymlicka sugiere que la distinción entre justicia socioeconómica y justicia cultural no siempre ha de organizarse de acuerdo con la distinción entre justicia distributiva y justicia relacional o comunicativa.

dos conceptos *sui generis* diferentes, irreductibles, de justicia o, por el contrario, puede cualquiera de los dos ser reducido al otro[13]? Por el contrario, asumiré que independientemente de cómo lo abordemos metateóricamente, será útil mantener una distinción operativa de primer orden entre, por un lado, las injusticias socioeconómicas y sus soluciones y, por otro, las injusticias culturales y las suyas[14].

Una vez establecidas estas distinciones, puedo pasar a continuación a formular las siguientes preguntas: ¿Cuál es la relación existente entre las exigencias de reconocimiento, que pretenden poner fin a la injusticia cultural, y las exigencias de redistribución, que pretenden acabar con la injusticia económica? ¿Y qué clase de interferencias mutuas pueden producirse cuando se lucha por ambos tipos de reivindicaciones simultáneamente?

Existen buenos motivos para preocuparse por dichas interferencias mutuas. Las reivindicaciones de reconocimiento a menudo se convierten en apelaciones, cuando no en realizaciones prácticas, a la supuesta especificidad de cierto grupo y, por tanto, afirman el valor de dicha especificidad. En este sentido, tienden a promover la diferenciación de grupo. Por el contrario, las reivindicaciones redistributivas a menudo apelan a la abolición del orden económico que sostiene la especificidad de grupo. (Un ejemplo podría ser el de las reivindicaciones feministas sobre la abolición de la división del trabajo por razones de género.) En este sentido, tienden a promover la no-diferenciación de grupo. El resultado es que la política de reconocimiento y la política de la redistribución aparentan tener objetivos mutuamente contradictorios.

---

[13] La obra *Kampf um Anerkennung* de Axel Honneth representa el intento más completo y sofisticado de esta reducción. Honneth sostiene que el reconocimiento representa el concepto fundamental de justicia y puede englobar a la distribución.

[14] Si prescindimos de dicha distinción, cerraremos el paso a la posibilidad de examinar los conflictos entre ambas. Perderemos la oportunidad de señalar las interferencias mutuas que pueden surgir cuando se lucha simultáneamente en pos de exigencias redistributivas y de exigencias de reconocimiento.

Mientras que la primera tiende a promover la diferenciación de grupo, la segunda tiende a socavarla. Por consiguiente, las dos clases de exigencias están en conflicto entre sí; pueden interferir, o incluso ir una en contra de la otra.

Nos encontramos, entonces, ante un difícil dilema. Lo denominaré, por tanto, el dilema redistribución-reconocimiento. La gente que sufre tanto la injusticia cultural como la injusticia económica precisa tanto de reconocimiento como de redistribución. Necesitan reivindicar y negar su especificidad al mismo tiempo. ¿Cómo es esto posible, si es que es posible en absoluto?

Antes de abordar esta pregunta, examinemos quién se enfrenta específicamente al dilema reconocimiento-redistribución.

II. Clases explotadas, sexualidades despreciadas y comunidades bivalentes

Imaginemos un espectro conceptual formado por diferentes clases de comunidades sociales. En un extremo se sitúan las formas de comunidad que se ajustan al modelo de justicia de redistribución. En el otro, las formas de comunidad que se ajustan al modelo de reconocimiento. Entre ambos, se sitúan formas complejas, puesto que se ajustan simultáneamente a ambos modelos de justicia.

Consideremos, en primer lugar, el extremo de redistribución del espectro. En este extremo postularemos un modo típicamente ideal de comunidad cuya existencia se asienta totalmente en la economía política. En otras palabras, se diferenciará en tanto comunidad en virtud de la estructura económica de la sociedad y no de su orden cultural. Por tanto, cualquiera que sea la injusticia estructural que sufran sus miembros, podrá ser remitida, en último término, a la economía política. La raíz de la injusticia, así como su núcleo, será la mala distribución socioeconómica, mientras que cualquier injusticia relacionada con la cultura será, en último término, producto de la base económica. En el fondo, por consiguiente, la solución que podrá poner fin a la injusticia será la redistribución económico-política y no el reconocimiento cultural.

Evidentemente, en el mundo real, la economía política y la cultura están mutuamente entrelazadas, tal y como lo están las injusticias distributivas con las de reconocimiento. En este sentido, cabría dudar de la existencia de comunidades de estos tipos en estado puro. Sin embargo, resulta útil examinar sus propiedades con fines heurísticos. Para hacerlo, consideremos un ejemplo conocido que se podría contemplar como cercano al tipo ideal: la concepción marxista de clase explotada, entendida de un modo teórico y ortodoxo[15]. Pondremos entre paréntesis la cuestión de si esta visión de la clase se adecua a las comunidades históricas existentes que han luchado por la justicia en nombre de la clase obrera en el mundo real[16].

---

[15] En lo que sigue, concebiré la clase de un modo teórico ortodoxo fundamentalmente estilizado, con el fin de dibujar más claramente el contraste con respecto a los otros tipos de comunidad ideal a los que me referiré más adelante. Por supuesto, ésta no es más que una interpretación del concepto marxista de clase. En otros contextos y con otros propósitos, yo misma hubiera preferido una interpretación menos economicista, en la que tuvieran más peso las dimensiones culturales, históricas y discursivas de clase que han sido enfatizadas por autores tales como E. P. Thompson y Joan Wallach Scott. Véase Thompson, *The Making of the English Working Class*, Londres 1963 [ed. cast.: *La formación de la clase obrera*, Madrid, 2013], y Scott, *Gender and the Politics of History*, Nueva York, 1988.

[16] Resulta dudoso que alguna de las comunidades que se movilizan realmente hoy en día en el mundo se adecue a la noción de clase que describiré a continuación. En realidad, la historia de los movimientos sociales que se han movilizado bajo la bandera de la clase es más compleja de lo que esta concepción daría a entender. Esos movimientos han elaborado la clase no sólo como una categoría estructural de la economía política, sino además como una categoría culturalmente valiosa de identidad, a menudo en formas que han resultado problemáticas para las mujeres y la gente negra. En este sentido, la mayoría de las variantes del socialismo han afirmado la dignidad del trabajo asalariado y la valía de la gente trabajadora, mezclando las reivindicaciones de redistribución con las de reconocimiento. Es más, en ocasiones, incapaces de abolir el capitalismo, los movimientos de clase han adoptado estrategias reformistas para alcanzar el reconocimiento de sus «diferencias» dentro del sistema con el fin de aumentar su poder y respaldar reivindicaciones de lo que más adelante llamaré «redistribución afirmativa». Por tanto, en términos generales, los movimientos históricamente fundados en torno a la clase podrían situarse más cerca de lo que más adelante llamaré «formas de comunidad bivalente», que de la concepción de clase aquí esbozada.

De acuerdo con la concepción que aquí asumo, la clase es una forma de diferenciación social arraigada en la estructura económico política de la sociedad. La clase existe únicamente en tanto comunidad en virtud de su posición en dicha estructura y en su relación con otras clases. En este sentido, la clase obrera marxista está constituida por el conjunto de personas que tiene que vender su fuerza de trabajo bajo un orden que autoriza a la clase capitalista a reapropiarse de un excedente de la producción para su propio beneficio. La injusticia de dicho orden es, sobre todo, una cuestión puramente de distribución. De acuerdo con el esquema capitalista de reproducción social, el proletariado recibe injustamente una proporción mayor de las cargas y una proporción menor de los beneficios. Evidentemente, sus miembros sufren, además, injusticias culturales importantes, las «ofensas ocultas (y no tan ocultas) de clase». Pero lejos de estar directamente arraigadas en una estructura cultural autónoma injusta, éstas son producto de la economía política en la medida en que las ideologías sobre la inferioridad de clase proliferan con el fin de justificar la explotación[17]. Por consiguiente, la solución a la injusticia es la redistribución y no el reconocimiento. Acabar con la explotación de clase requiere la reestructuración de la economía política de manera que se altere la distribución de las cargas sociales y de los beneficios sociales en función de la clase. De acuerdo con la concepción marxiana, dicha reestructuración adquiere la forma radical de la abolición de la estructura de clases como tal. En este sentido, la tarea del proletariado no se reduce a alcanzar un acuerdo más beneficioso, sino que consiste en «abolirse a sí mismo como clase». Lo último que necesita es el reconocimiento de su diferencia.

---

[17] Para asumir esto no hace falta renunciar a la idea de que las desigualdades distributivas van a menudo (quizás incluso en todo momento) acompañadas por desigualdades en el reconocimiento. Pero sí implica aceptar que los déficit en el reconocimiento de clase, en el sentido que aquí le he dado, son un producto de la economía política. Más tarde abordaré otro tipo de casos en los que las comunidades sufren déficit de reconocimiento cuyo origen no es, en este sentido, directamente económico-político.

Por el contrario, el único modo de acabar con la injusticia es sacar al proletariado como grupo de tal juego.

Consideremos, a continuación, el otro extremo del espectro conceptual. En este extremo podríamos situar un modo de comunidad típicamente ideal que se ajusta al modelo de justicia del reconocimiento. Una comunidad de este tipo está arraigada absolutamente en la cultura, y no en la economía política. Únicamente existe en tanto comunidad en virtud de los modelos sociales dominantes de interpretación y evaluación, y no en virtud de la división del trabajo. Así pues, cualquier injusticia estructural que sufran sus miembros se remitirá en último término a la estructura de valoración cultural. El origen de la injusticia, así como su núcleo, será el reconocimiento inadecuado, mientras que cualquier injusticia relacionada con la economía estará producida, en último término, por su origen cultural. En el fondo, por tanto, la solución para acabar con la injusticia será el reconocimiento cultural, y no la redistribución económico-política.

Una vez más, cabría poner en duda si existe alguna comunidad de este tipo en estado puro, a pesar de lo cual resulta útil examinar sus propiedades con fines heurísticos. Un ejemplo que podría ser considerado por su aproximación a este tipo ideal es la concepción de una sexualidad despreciada, entendida de un modo estilizado y teórico específico[18]. Consideremos esta

---

[18] En lo que sigue, concebiré la sexualidad de un modo teórico muy selectivo con el propósito de acentuar el contraste con respecto a otras formas ideales de comunidad a las que me he referido anteriormente. Para mí, la diferenciación sexual está absolutamente arraigada en la estructura cultural, y no en la economía política. Evidentemente, ésta no es la única concepción de la sexualidad que existe. Jutith Butler (en un intercambio personal) ha sugerido que podría sostenerse que la sexualidad va inextricablemente unida al género que, tal y como explicaré más adelante, es una cuestión relativa tanto a la división del trabajo como a la estructura de valoración cultural. Si esto es así, la sexualidad en sí misma podría ser considerada como una comunidad «bivalente», arraigada simultáneamente en la cultura y en la economía política. En este sentido, los agravios económicos a los que se enfrentan los homosexuales habrían de considerarse principalmente por su origen económico y no por su origen cultural, tal y como se desprende del presente análisis. Aunque este análisis bivalente es ciertamente

concepción, dejando de lado la cuestión de si esta perspectiva sobre la sexualidad se ajusta a las comunidades homosexuales históricas reales que en estos momentos están luchando por la justicia en el mundo real.

De acuerdo con esta concepción, la sexualidad es un modo de diferenciación social cuyo origen no está en la economía política, dado que los homosexuales se distribuyen por toda la estructura de clase de la sociedad capitalista, no ocupan una posición específica en la división del trabajo, y no constituyen una clase explotada. Por el contrario, su forma de comunidad consiste en que constituyen una sexualidad despreciada, arraigada en la estructura de valoración cultural de la sociedad. Desde este punto de vista, la injusticia que sufren es una cuestión estrictamente de reconocimiento. Los gays y las lesbianas son víctimas del heterosexismo: la construcción legitimada de normas que privilegian la heterosexualidad. Junto a ella va la homofobia: la desvaloración de la homosexualidad. Como consecuencia, su sexualidad es denigrada, los homosexuales son objeto de humillaciones, acosos, discriminaciones y violencia, al mismo tiempo que se les niegan plenos derechos legales y una protección en pie de igualdad, todas ellas, fundamentalmente formas de negarles reconocimiento. Bien es verdad que los gays y las lesbianas también sufren injusticias económicas graves; pueden ser despedidos del trabajo sin más y se les niegan las ventajas de bienestar social de carácter familiar. Estas injusticias económicas no se hallan en absoluto directamente originadas por la estructura económica; provienen, por el contrario, de una injusta estructura de valoración cultural[19]. Por consiguiente, las soluciones

---

posible, en mi opinión, tiene serios inconvenientes. Al unir género y sexualidad de un modo tan estrecho, encubrimos la distinción fundamental que se da entre, de una parte, un grupo que ocupa una posición específica en relación a la división del trabajo (y que en gran medida debe su existencia a este hecho) y, de otra, otro que no ocupa dicha posición específica. Abordaré esta distinción más adelante.

[19] Un ejemplo de injusticia económica que se origina en la estructura económica sería una división del trabajo que relegara a los homosexuales a una posición desventajosa específica y a ser explotados en tanto que homosexuales. Negar que ésta sea la situación de los homosexuales hoy en día no significa negar que se enfrenten con injusticias económicas. Significa situar el origen de estas desventajas en otro lugar. En términos generales,

a este tipo injusticia pasan por el reconocimiento y no por la redistribución. Para acabar con la homofobia y el heterosexismo hace falta transformar valoraciones culturales (así como las expresiones legales y prácticas que las acompañan) que privilegian la heterosexualidad, niegan el mismo respeto a gays y lesbianas y rechazan el reconocimiento de la homosexualidad como una manera legítima de ser sexual. Se trata de revalorizar una sexualidad despreciada, otorgando reconocimiento positivo a la especificidad sexual de gays y lesbianas.

De modo que las cosas están bastante claras en ambos extremos de nuestro espectro conceptual. Cuando consideramos comunidades que se aproximan al tipo ideal de la clase obrera

considero que un déficit de reconocimiento a menudo (quizás en todo momento) va acompañado por un déficit de distribución. A pesar de todo, en mi opinión, las distribuciones deficitarias derivadas de la sexualidad, en el sentido en el que vengo considerando, provienen en último término de la estructura cultural. Más adelante, me referiré a otro tipo de casos en los que algunas comunidades sufren déficit de reconocimiento que no provienen en este sentido única y directamente de la estructura cultural. Posiblemente podré aclarar esta cuestión más adelante invocando el contraste que Oliver Cromwell Cox establece entre el antisemitismo y la supremacía blanca. Cox sugería que para los antisemitas, la mera existencia de los judíos es abominable; por consiguiente, el objetivo no es explotar a los judíos, sino eliminarlos como grupo, ya sea mediante la expulsión, la conversión forzosa o el exterminio. Para los supremacistas blancos, por el contrario, no hay nada malo en ser «negro» siempre y cuando los negros ocupen su lugar; es decir, constituyan una fuente explotable de mano de obra barata y servil; en este caso, el objetivo principal no es su eliminación, sino su explotación. (Véase la obra injustamente ignorada de Cox, *Caste, Class, and Race*, Nueva York, 1970.) La homofobia contemporánea se asemeja, en este sentido, más al antisemitismo que a la supremacía blanca: no pretende explotar a los homosexuales sino eliminarlos. Por consiguiente, las desigualdades económicas derivadas de la homosexualidad provienen del hecho mucho más importante de que se les niega el reconocimiento cultural. Esto les convierte en la imagen opuesta a la clase, tal y como la he abordado anteriormente, según la cual, las «ofensas ocultas (y no tan ocultas)» del reconocimiento inadecuado provienen de una injusticia mucho más importante que consiste en ser explotados. Por el contrario, la supremacía blanca, tal y como indicaré a continuación, es «bivalente» y está simultáneamente arraigada en la economía política y en la cultura, e inflige injusticias de distribución y reconocimiento equiparables en cuanto a sus orígenes e importancia. (Por cierto, en este último punto difiero de Cox, que considera que puede reducirse la supremacía blanca a una cuestión de clase.)

explotada nos enfrentamos con injusticias distributivas que requieren soluciones redistributivas. Por el contrario, cuando consideramos comunidades que se aproximan al tipo ideal de las sexualidades despreciadas nos enfrentamos con injusticias de reconocimiento inadecuado que requieren soluciones de reconocimiento. En el primer caso, la lógica de la solución pasa por la desaparición del grupo en tanto grupo. Por el contrario, en el segundo caso, pasa por valorar la «grupalidad» del grupo mediante el reconocimiento de su especificidad.

No obstante, las cosas se vuelven más turbias una vez nos alejamos de los extremos. Cuando consideramos comunidades que se sitúan en puntos intermedios del espectro conceptual, nos encontramos con formas híbridas que combinan rasgos de la clase explotada con rasgos de la sexualidad despreciada. Se trata de comunidades «bivalentes». Como comunidades se diferencian en virtud *tanto* de la estructura económico-política *como* de la estructura de valoración cultural de la sociedad. Por consiguiente, cuando son marginadas pueden sufrir injusticias que se remiten simultáneamente tanto a la economía política como a la cultura. En resumen, las comunidades bivalentes pueden ser víctimas tanto de una distribución socioeconómica desventajosa como de un reconocimiento cultural inadecuado, de forma que ninguna de estas injusticias es una consecuencia directa de la otra, sino que ambas son fundamentales y equivalentes en cuanto a sus causas. En este caso, ni las soluciones redistributivas por sí mismas, ni las soluciones de reconocimiento por separado serán suficientes: las comunidades bivalentes precisan de ambas.

Tanto el género como la «raza» constituyen comunidades bivalentes paradigmáticas. Aunque cada una de ellas tiene peculiaridades propias, ambas abarcan dimensiones económico-políticas y dimensiones de valoración cultural. Género y «raza» implican, por consiguiente, tanto redistribución como reconocimiento.

En el género, por ejemplo, intervienen dimensiones económico-políticas. Es un principio básico de estructuración de la economía política. Por un lado, el género estructura la

división fundamental entre trabajo «productivo» asalariado y trabajo «reproductivo» y doméstico no pagado, asignando a las mujeres la responsabilidad principal sobre este último. Por otro, el género estructura además la división en el seno del trabajo pagado entre las ocupaciones industriales y profesionales mejor pagadas y ocupadas predominantemente por hombres y las ocupaciones de «cuello rosa» y de servicio doméstico, mal pagadas y ocupadas predominantemente por mujeres. El resultado es una estructura económico-política que genera modos de explotación, marginación y privación según el género. Esta estructura conforma el género como un tipo de diferenciación económico-política dotada de algunas de las características de la clase. Cuando la consideramos bajo esta perspectiva, la injusticia de género se presenta como un tipo de injusticia distributiva que está pidiendo a gritos un remedio redistributivo. De un modo similar a la clase, la justicia de género requiere transformar la economía política con el fin de eliminar su estructura de género. Para eliminar la explotación, la marginación y la privación específicamente de género hace falta acabar con la división del trabajo según el género, tanto la división de género entre el trabajo pagado y no pagado, como la división de género en el seno del trabajo pagado. La lógica de la solución es análoga a la lógica que se refiere a la clase: se trata de poner al género al margen de tal juego. En suma, si el género no fuera más que una diferenciación económico-política, la justicia exigiría su abolición.

Sin embargo, ésta no es más que la mitad de la historia. De hecho, el género no es solamente una diferenciación económico-política, sino también una diferenciación de valoración cultural. Como tal, abarca además elementos que lo asemejan más a la sexualidad que a la clase y que lo introducen de lleno en la problemática del reconocimiento. En realidad, una de las características fundamentales de la injusticia de género es el androcentrismo: la construcción legitimada de normas que privilegian aspectos asociados a la masculinidad. Junto a ella va el sexismo cultural: la desvalorización y el desprecio generalizado por todo aquello que ha sido codificado como «femenino», de manera paradigmática, aunque no sólo, las

mujeres[20]. Esta devaluación se expresa mediante una amplia gama de ofensas que sufren las mujeres, entre las que se encuentran las agresiones sexuales, la explotación sexual y la violencia doméstica generalizada; las representaciones estereotipadas que las trivializan, objetualizan y denigran en los medios de comunicación; el acoso y el desprecio en todas las esferas de la vida cotidiana; la sujeción a normas adrocéntricas según las cuales las mujeres son consideradas inferiores y pervertidas, y que contribuyen, aun sin pretenderlo, a su marginación; las actitudes discriminadoras; la exclusión y la marginación con respecto a las esferas públicas y los organismos deliberativos; la negación de plenos derechos legales y de igualdad en lo relativo a las protecciones sociales. Estas ofensas constituyen injusticias de reconocimiento. Son relativamente independientes de la economía política y no son meramente «superestructurales». No pueden solucionarse únicamente mediante la redistribución económico-política, sino que requieren soluciones independientes adicionales de reconocimiento. Superar el androcentrismo y el sexismo requiere transformaciones de las valoraciones culturales (así como de sus expresiones legales y prácticas) que privilegian la masculinidad y niegan un respeto igualitario a las mujeres. Requiere descentrar las normas adrocéntricas y volver a valorar un género despreciado. La lógica de la solución es análoga a la lógica referente a la sexualidad: se trata de lograr un reconocimiento positivo a la especificidad de un grupo desvalorizado.

En suma, el género es un modo de comunidad bivalente. Tiene una vertiente económico-política que lo introduce en el ámbito de la redistribución. Sin embargo, también tiene una vertiente de valoración cultural que lo introduce simultáneamente en el ámbito del reconocimiento. Evidentemente, las dos caras no están claramente separadas la una de la otra. Por el contrario, se entrelazan para reforzarse mutuamente de manera dialéctica, en la medida en que las normas culturales sexistas

---

[20] Evidentemente, el desprecio de género puede tomar muchas formas, entre las que se encuentran los estereotipos conservadores que optan por ensalzar la «feminidad», en lugar de denigrarla.

y androcéntricas están institucionalizadas en el Estado y en la economía, del mismo modo que las desventajas económicas que sufren las mujeres restringen su «voz», impidiendo su participación en pie de igualdad en la creación de la cultura, en las esferas públicas y en la vida cotidiana. El resultado es un círculo vicioso de subordinación cultural y económica. Por tanto, para combatir la injusticia de género hace falta cambiar tanto la economía política como la cultura.

No obstante, el carácter bivalente del género es la fuente de un dilema. En la medida en que las mujeres sufren al menos dos tipos analíticamente diferenciados de injusticia, precisan necesariamente de al menos dos tipos de soluciones analíticamente diferentes: precisan de la redistribución así como del reconocimiento. Sin embargo, estas soluciones presionan en direcciones opuestas. Y no es fácil dedicarse a ambas simultáneamente. Mientras la lógica de la redistribución consiste en poner el género como tal al margen del juego, la lógica del reconocimiento consiste en valorar la especificidad de género[21]. Nos hallamos, por tanto, ante la versión feminista del dilema redistribución-reconocimiento: ¿cómo pueden las feministas luchar simultáneamente por la abolición de la diferenciación de género y por la valoración de la especificidad de género?

Un dilema análogo surge en la lucha contra el racismo. La «raza», al igual que el género, constituye un modo de comunidad bivalente. Por un lado, se asemeja a la clase en la medida en que es un principio estructural de la economía política. A este respecto, la «raza» estructura la división del trabajo en el capitalismo. Estructura la división en el seno del trabajo pagado entre las ocupaciones mal pagadas, desprestigiadas,

---

[21] Esto explica porqué en la historia del movimiento de las mujeres se registra un patrón que oscila entre el feminismo integracionista de la igualdad de derechos y el feminismo «social» y «cultural» orientado hacia la «diferencia». Sería útil explicitar la lógica temporal que empuja a las comunidades bivalentes a cambiar su objeto fundamental de interés de la redistribución al reconocimiento y viceversa. Para una aproximación preliminar, véase el capítulo «Rethinking Difference» en mi libro *Justice Interruptus*.

de baja categoría, sucias y domésticas, predominantemente realizadas por gente de color, y las ocupaciones bien pagadas, prestigiosas, de cuello blanco, profesionales, técnicas y de gestión, predominantemente realizadas por gente «blanca»[22]. Hoy en día la división racial del trabajo asalariado es parte del legado histórico del colonianismo y la esclavitud, que elaboraron categorizaciones raciales para justificar las nuevas formas brutales de apropiación y explotación, y conformaron a la gente «negra» como una casta económico-política. Además, en la actualidad, la «raza» también estructura el acceso a los mercados de trabajo oficiales, relegando a grandes segmentos de la población de color a la situación de «sobrantes», de subproletariado degradado o de clase inferior, que ni siquiera merece ser explotada y permanece absolutamente excluida del sistema productivo. El resultado es una estructura económico-política que da lugar a modos de explotación, marginación y privación específicos según la «raza». Esta estructura constituye la «raza» como una diferenciación dotada de ciertas características propias de la clase. Considerada bajo esta perspectiva, la injusticia racial se asemeja a una especie de injusticia distributiva que está pidiendo a gritos una solución redistributiva. Al igual que sucede con la clase, la justicia racial aspira a una transformación de la economía política con el fin de eliminar su racialización. Para acabar con la explotación, la marginación y la privación específicas según la

---

[22] A esto hay que añadir que la «raza» está implícitamente interrelacionada con la división de género entre el trabajo pagado y no pagado. Esta división se sustenta en el contraposición normativa entre la esfera doméstica y la esfera del trabajo pagado, asociadas con mujeres y hombres respectivamente. A pesar de todo, esta división en los Estados Unidos (y en otros lugares) siempre ha estado racializada en el sentido de que lo doméstico ha sido implícitamente una prerrogativa de la gente «blanca». Nunca se permitió a la población afroamericana en particular el privilegio de lo doméstico ya fuera como un «reducto» privado (masculino) o un asunto fundamental o exclusivamente (femenino), orientado al cuidado de los propios parientes. Véase Jacqueline Jones, *Labor of Love, Labor of Sorrow: Black Women, Work, and the Family from Slavery to the Present*, Nueva York, 1985; y Evelyn Nakano Glenn, «From Servitude to Service Work: Historical Continuities in the Radical Division of Reproductive Labor» en *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 18, núm. 1 (otoño 1992).

raza, hace falta acabar con la división racial del trabajo, tanto la división racial entre el trabajo abusivo y el sobrante como la división racial en el seno del trabajo asalariado. La lógica de la solución es igual a la lógica que se refiere a la clase: se trata de poner a la «raza» como tal al margen del juego. En suma, si la «raza» no fuera más que una diferenciación económico-política, hacer justicia requeriría su abolición.

Sin embargo, la «raza», al igual que el género, no se refiere a una cuestión únicamente económico-política. En ella intervienen, por ende, dimensiones de valoración cultural que la sitúan de lleno en el universo del reconocimiento. En este sentido, la «raza» incorpora también elementos que la hacen más semejante a la sexualidad que a la clase. Un aspecto fundamental del racismo es el eurocentrismo: la construcción autorizada de normas que privilegian los rasgos asociados con la «blanquitud». A esto se suma el racismo cultural: la devaluación y el desprecio[23] generalizados de todo lo codificado como «negro», «moreno», «amarillo», y de manera paradigmática, aunque no sólo, de la gente de color[24]. Esta desvalorización se expresa mediante una amplia gama de ofensas que sufre la gente de color, entre las que figuran las representaciones estereotipadas despreciativas en los medios de comunicación acerca de su tendencia a la criminalidad, la bestialidad, el primitivismo, la estupidez, etcétera; la violencia, el acoso, y la desposesión en todas las esferas de la vida cotidiana; la sujeción a las normas eurocéntricas según las cuales la gente de color se presenta como inferior y desviada, contribuyendo,

---

[23] En una versión anterior de este artículo he empleado el término «denigración». Resulta irónico que yo estuviera, sin saberlo, infligiendo, en el acto mismo de describirlo, la misma clase de desprecio que pretendía criticar. «Denigración», del latín *nigrare* (ennegrecer), expresa el sentido de degradar por medio de una valoración racista como es ennegrecer. Mi agradecimiento a uno de los estudiantes de la Universidad de Saint Louis por haberme indicado este hecho.

[24] Evidentemente, el desprecio racial puede tomar múltiples formas que van desde la representación estereotipada de la gente afroamericana como intelectualemente inferior, si bien dotada para la música y el atletismo, a la representación estereotipada de los asiaticoamericanos como una «minoría modélica».

aun sin saberlo, a su discriminación; la actitud discriminante; la exclusión y/o la marginación de las esferas públicas y de los organismos deliberativos; y la negación de plenos derechos legales y de iguales protecciones sociales. Tal y como sucede en el caso del género, estas ofensas constituyen injusticias de reconocimiento. Por tanto, la lógica de sus soluciones pasa, así mismo, por lograr un reconocimiento positivo de la especificidad de un grupo desvalorizado.

Por consiguiente, también la «raza» es un modo de comunidad bivalente con una vertiente económico-política y otra de valoración cultural. Estas dos vertientes se entremezclan para reforzarse mútuamente de manera dialéctica, ya que las normas culturales racistas y eurocéntricas están institucionalizadas en el Estado y en la economía, mientras que la desigualdad económica que sufre la gente de color restringe su «voz». Por tanto, acabar con la injusticia racial requiere cambios tanto en la economía política como en la cultura. Al igual que sucede con el género, el carácter bivalente de la «raza» es fuente de un dilema. En tanto que la gente de color sufre al menos dos clases analíticamente diferenciadas de injusticia, precisa necesariamente de al menos dos clases analíticamente diferenciadas de soluciones, a las que es difícil dedicarse simultáneamente. Así, mientras la lógica redistributiva consiste en poner la «raza» como tal al margen del juego, la lógica del reconocimiento consiste en valorizar su especificidad de grupo[25]. En este sentido, nos encontramos con la versión antirracista del dilema redistribución-reconocimiento: ¿cómo pueden las personas antirracistas luchar simultáneamente para abolir la «raza» y valorizar la especificidad de los grupos racializados?

En resumen, tanto el género como la «raza» constituyen modos de comunidad que se mueven en un dilema. A diferencia de la clase, que ocupa un extremo del espectro conceptual,

---

[25] Esto explica el hecho de que la historia de la lucha por la liberación de la gente negra en los Estados Unidos se haya desarrollado de acuerdo con un modelo que oscila entre la integración y el separatismo (o nacionalismo negro). Al igual que ocurre con el género, sería conveniente especificar las dinámicas que rigen estas alternancias.

y a diferencia de la sexualidad, que ocupa el otro, el género y la «raza» son bivalentes, y conciernen simultáneamente tanto a la política de la redistribución como a la política del reconocimiento. Por consiguiente, ambos se enfrentan al dilema redistribución-reconocimiento. Las feministas deben buscar soluciones económico-políticas que puedan socavar la diferenciación de género y deben buscar, así mismo, soluciones de valorización cultural que permitan apreciar la especificidad de una comunidad despreciada. De igual modo, las personas antirracistas deben buscar soluciones económico-políticas que puedan socavar la diferenciación «racial» y buscar, así mismo, soluciones de valoración cultural que permitan valorizar la especificidad de las comunidades despreciadas. ¿Cómo se pueden hacer las dos cosas al mismo tiempo?

III. ¿Afirmación o transformación? De vuelta sobre la cuestión de la solución

Hasta aquí he formulado el dilema redistribución-reconocimiento de un modo que resulta bastante inabordable. He asumido que las soluciones redistributivas a la injusticia económico-política contribuyen invariablemente a la in-diferenciación de los grupos sociales. De la misma manera, he asumido que las soluciones a la injusticia de valoración cultural intensifican invariablemente la diferenciación de los grupos sociales. Una vez que hemos aceptado estos supuestos, resulta difícil ver cómo las feministas y la gente antirracista pueden perseguir la redistribución y el reconocimiento simultáneamente.

Sin embargo, a partir de ahora me gustaría complejizar estos supuestos. En esta sección me propongo examinar, por un lado, otras concepciones alternativas de la redistribución y, por otro, otras concepciones alternativas del reconocimiento. Mi objetivo es distinguir dos formas de abordar la solución a la injusticia que atraviesan la línea divisoria de la redistribución y el reconocimiento. Las denominaré «afirmación» y «transformación», respectivamente. Tras esbozarlas en líneas generales, explicaré cómo operan tanto en relación

a la redistribución como al reconocimiento. Finalmente, reformularé sobre esta base el dilema redistribución-reconocimiento de una forma que permita abordar su resolución.

Empezaré diferenciando brevemente la afirmación de la transformación. Por soluciones afirmativas a la injusticia entiendo aquellas que tratan de corregir los efectos injustos del orden social sin alterar el sistema subyacente que los genera. En cambio, por soluciones transformadoras entiendo las soluciones que aspiran a corregir los efectos injustos precisamente reestructurando el sistema subyacente que los genera. Lo esencial de este contraste reside en los resultados finales frente a los procesos que los producen. No se trata de un cambio gradual frente a un cambio apocalíptico.

Esta distinción puede aplicarse, en primer lugar, a las soluciones a la injusticia cultural. En la actualidad, las soluciones afirmativas a tales injusticias se asocian al multiculturalismo predominante[26]. Éste se propone contrarrestar la falta de respeto revalorizando las identidades de grupos injustamente desvalorados, al tiempo que deja intactos tanto los contenidos de dichas identidades como las diferenciaciones que subyacen a las mismas. Por el contrario, las soluciones transformadoras se asocian actualmente con la deconstrucción. Contrarrestarían la falta de respeto existente transformando la estructura de valoración cultural subyacente. Al desestabilizar las identidades y las diferencias de los grupos existentes, estas soluciones no sólo incrementan la autoestima de los miembros de los grupos que no están siendo respetados, sino que cambian el sentido que *cada cual* tiene de la pertenencia, de la filiación y de sí mismo.

[26] No todas las versiones del multiculturalismo se ajustan al modelo que aquí describo. Éste se basa en una reconstrucción ideal de lo que considero la interpretación mayoritaria del multiculturalismo. También es común en el sentido de que ésta es la interpretación que se emplea en los debates habituales que tienen lugar en la esfera pública. Interpretaciones alternativas son objeto de debate en Linda Nicholson, «To Be or Not To Be: Charles Taylor on The Politics of Recognition», *Constellations* (próxima aparición), y en Michael Warner, *et. al.*, «Critical Multiculturalism», *Critical Inquiry*, vol. 18, núm. 3 (primavera 1992).

Una vez más, voy a ilustrar esta distinción acudiendo al caso de la sexualidad despreciada[27]. Las soluciones afirmativas contra la homofobia y el heterosexismo se asocian hoy en día a la política de la identidad gay, que pretende revalorizar la identidad gay y lesbiana[28]. Por el contrario, las soluciones transformadoras incorporan la perspectiva de la *teoría queer* que deconstruye la dicotomía homo-hetero. La política de la identidad gay considera la homosexualidad como un hecho positivo sustantivo, cultural e identificador, al igual que ocurre con la etnicidad[29]. Se asume que este hecho positivo subsiste en y por sí mismo y sólo necesita un reconocimiento adicional. La *teoría queer,* por contra, trata la homosexualidad como un correlato construido y devaluado de la heterosexualidad; ambas son reificaciones de la ambigüedad sexual y se definen únicamente la una en virtud de la otra[30]. El objetivo transformador no consiste en solidificar una identidad gay, sino en deconstruir la dicotomía homo-hetero con el fin de desestabilizar todas las identidades sexuales asentadas. Lo fundamental no es disolver todas las diferencias sexuales en una identidad humana única y universal, sino más bien establecer un campo sexual en el que se den diferencias múltiples, no binarias, fluidas, siempre cambiantes[31].

---

[27] Recuérdese que he asumido que la sexualidad conforma una comunidad totalmente arraigada en la estructura de valoración cultural de la sociedad; por consiguiente, las cuestiones que aquí abordo se sitúan al margen de cuestiones relativas a la estructura económico-política: precisan de reconocimiento y no de redistribución.
[28] El humanismo de los derechos gays constituye una aproximación afirmativa alternativa que privatizaría las sexualidades existentes. Por razones de espacio no voy a abordarla en este artículo.
[29] Para un debate crítico acerca de la tendencia de la política de la identidad gay a definir la sexualidad según el molde de la etnicidad, véase Steven Epstein, «Gay Politics, Ethnic Identity: The Limits of Social Constructionism», *Socialist Review,* núm. 93/94 (mayo-agosto 1987).
[30] El término técnico con el que se designa esto según la filosofía deconstructiva de Jacques Derrida es «suplemento».
[31] El término «queer» ha supuesto una revalorización de denominaciones como «bollera» o «marica», tal y como señalan Fefa Vila y Ricardo Llamas en el siguiente fragmento: «Lo que subyace a la importación del término "queer" y a la renovación terminológica que ha hecho de

Estas dos perspectivas son de gran interés en tanto soluciones al reconocimiento inadecuado. No obstante, existe una diferencia fundamental entre ambas. Así como la política de la identidad gay tiende a ensalzar la diferenciación de los grupos sexuales existentes, la política de la *teoría queer* tiende a desestabilizarla, al menos de modo ostensible y a largo plazo[32]. Esto vale en términos generales para las soluciones

"bollera" o "marica" términos de reivindicación es la necesidad de establecer un distanciamiento con respecto a las figuras políticas "lesbiana" o "gay" y, sobre todo, con respecto a la figura de la "persona con prácticas homosexuales", categorías que se han mantenido vigentes en los primeros veinte años de militancia. Al mismo tiempo, en este proceso se busca aglutinar aspectos relacionados con la clase social, la identidad nacional, la pertenencia étnica o la "sidentidad" (Llamas, 1995). No es ésta la revuelta de las lesbianas y los gays que capitalizan un discurso cada vez menos problemático para el orden socio-sexual. Es, al contrario, una revuelta de bolleras, maricas, locazas, camioneras, sidosos y sadomasoquistas, frente a un conjunto social que ignora y excluye posibles sujetos de transformación. El orden social pasa entonces a ser considerado intolerable porque limita los movimientos y posibilidades de actuación y de articulación de las diferencias», «Spain: Passion for Life. Una historia del movimiento de lesbianas y gays en el Estado español», en *conCiencia de un singular deseo*, Xosé M. Busan, Barcelona, Laertes, 1997, p. 224. [N. de la T.]

[32] A pesar del objetivo deconstructivo a largo plazo que persigue, las consecuencias prácticas de la *teoría queer* pueden resultar ambiguas. Al igual que la política de la identidad gay, también resulta previsible que promocione la solidaridad de grupo aquí y ahora, incluso aunque apunte en dirección a la tierra prometida de la deconstrucción. En cuyo caso, quizá deberíamos distinguir entre lo que más adelante denominaré su «compromiso oficial con el reconocimiento» de la des-diferenciación de grupo, de sus «efectos prácticos de reconocimiento» que pasan por la solidaridad (transitoria) de grupo e incluso por la consolidación de grupo. En este sentido, en la estrategia de reconocimiento de la teoría *queer* subyace una tensión interna: para lograr desestabilizar finalmente la dicotomía homo-hetero, en primer lugar tiene que movilizar a los «queers». Que esta tensión sea fructífera o debilitadora depende de factores demasiado complejos como para abordarlos en este texto. Sin embargo, en cualquier caso, la política del reconocimiento de la *teoría queer* sigue siendo diferente de la de la identidad gay. Mientras la política de la identidad gay subraya simple y llanamente la diferenciación de grupo, la teoría *queer* tan sólo lo hace de modo indirecto, únicamente para afianzar su impulso fundamental hacia la desdiferenciación. En consecuencia, las dos perspectivas construyen tipos de grupos cualitativamente diferentes. Mientras la política de la identidad gay moviliza la autoidentificación de los homosexuales

de reconocimiento. Mientras las soluciones afirmativas de reconocimiento tienden a promover las diferenciaciones de los grupos existentes, las soluciones transformadoras de reconocimiento se inclinan por desestabilizarlas a largo plazo con el fin de dejar espacio a futuros reagrupamientos. Volveré sobre esta cuestión dentro de poco.

Podríamos establecer distinciones análogas con respecto a las soluciones a la injusticia económica. Las soluciones afirmativas ante dichas injusticias han estado asociadas históricamente al Estado del bienestar liberal[33]. Estas soluciones tratarían de poner remedio a la distribución final inadecuada dejando intacta en su mayor parte la estructura económico-política subyacente. En este sentido, incrementarían la capacidad de consumo de los grupos marginados económicamente, sin reestructurar, por otro lado, el sistema de producción. En cambio, las soluciones transformadoras han estado asociadas históricamente con el socialismo. Tratarían de contrarrestar la distribución injusta transformando la estructura económico-política subyacente. Al reestructurar las relaciones de producción, estas soluciones no sólo alterarían la distribución final de la capacidad

---

en tanto homosexuales con el fin de reivindicar una sexualidad supuestamente específica, la *teoría queer* moviliza a los «queers» con el fin de reivindicar la liberación con respecto a una identidad sexual específica. Evidentemente, los «queers» no constituyen un grupo de identidad en el mismo sentido que los gays; se comprenden mejor como un grupo contrario a la identidad, al que puede incorporarse la totalidad del espectro de los comportamientos sexuales, desde el gay al heterosexual pasando por el bisexual. (Para una reflexión humorística –y en profundidad– de la diferencia, así como para una interpretación sofisticada de la política *queer*, véase Lisa Duggan, «Queering the State», *Social Text*, núm. 39, verano 1994.) En suma, dejando de lado las complicaciones, podríamos y deberíamos distinguir las consecuencias (directamente) diferenciadoras del reconocimiento afirmativo gay de las consecuencias (más) desdiferenciadoras (aunque complejas) del reconocimiento transformador *queer*.

[33] Por «Estado del bienestar liberal» entiendo el tipo de régimen que se estableció en los Estados Unidos tras el *New Deal*. Gøsta Esping-Andersen ha diferenciado acertadamente el Estado del bienestar democrático del Estado del bienestar corporativista conservador en su libro *The Three Worlds of Welfare Capitalism*, Princeton, 1990.

de consumo, sino que también transformarían la división social del trabajo y, como consecuencia, las condiciones de existencia de cada cual[34].

Consideremos, una vez más, el caso de la clase explotada[35]. Las soluciones redistributivas afirmativas contra las injusticias de clase incluyen tradicionalmente transferencias de renta de dos tipos diferentes: los programas de seguridad social que distribuyen algunos de los costes de la reproducción social de aquellos que tienen un empleo estable, los denominados sectores «primarios» de la clase trabajadora; y los programas de asistencia pública que proporcionan ayuda «específicamente dirigida», tras comprobar los recursos económicos de los destinatarios, al «ejército de reserva» de los desempleados y los subempleados. Lejos de abolir la diferenciación de clase *per se*, estas soluciones afirmativas la sustentan y la conforman. Su efecto general es el de desplazar la atención de la división de clase entre trabajadores y capitalistas a la división entre sectores empleados y desempleados de la clase trabajadora. Los programas de asistencia pública «apuntan» a los pobres, no sólo con ayudas, sino con hostilidad. Está claro que estas soluciones proporcionan ayuda material

---

[34] Evidentemente, hoy en día muchos de los rasgos específicos del socialismo de la variedad «realmente existente» se muestran problemáticos. Prácticamente nadie sigue defendiendo una economía estrictamente «planificada» en la que no se deje apenas hueco a los mercados. Tampoco existe un acuerdo sobre la posición y el alcance de la propiedad pública en una sociedad socialista democrática. No obstante, en relación a mi propósito en este texto, no hace falta asignar un contenido preciso a la idea socialista. Basta con invocar la concepción en términos generales que pretende combatir la injusticia distributiva mediante una reestructuración económico-política profunda, en oposición a una redistribución superficial. Desde este punto de vista, por cierto, la socialdemocracia se conforma como un caso híbrido que combina las soluciones afirmativas y transformadoras; así mismo, puede contemplarse como una «posición intermedia» que implica una reestructuración económica de un alcance moderado, mayor a la del Estado del bienestar liberal pero menor a la del socialismo.

[35] Recuérdese que la clase, tal y como la he definido más arriba, es una comunidad totalmente enraizada en la estructura económico-política de la sociedad; por consiguiente, las cuestiones relacionadas con ella están al margen de las cuestiones sobre la estructura de valoración cultural; y las soluciones necesarias se refieren a la redistribución y no al reconocimiento.

necesaria. Pero, además, crean diferenciaciones de grupo fuertemente sobresaturadas y antagónicas.

Aquí, la lógica se aplica a la redistribución afirmativa en general. Aunque esta perspectiva aspira a combatir la injusticia económica, deja intactas las estructuras profundas que generan la desventaja de clase. En este sentido, tiene que hacer redistribuciones superficiales una y otra vez. El resultado es que la clase más desaventajada queda marcada como inherentemente deficiente e insaciable, siempre necesitada de más y más. Con el tiempo dicha clase puede incluso llegar a ser considerada privilegiada, destinataria de un tratamiento especial y de una generosidad inmerecida. Un enfoque destinado a combatir injusticias de distribución puede, en este sentido, acabar creando injusticias de reconocimiento.

En cierto modo, esta perspectiva es en sí misma contradictoria. La redistribución afirmativa generalmente presupone una concepción universalista del reconocimiento, el idéntico valor moral de todas las personas. Llamaré a esto su «compromiso oficial con el reconocimiento». Aun así, la práctica de la redistribución afirmativa, tal y como se ha dado a lo largo del tiempo, tiende a poner en marcha una segunda dinámica –estigmatizante– de reconocimiento que contradice el universalismo. Esta segunda dinámica puede entenderse como el «efecto del reconocimiento en la práctica» de la redistribución afirmativa[36]. Esta dinámica entra en conflicto con su compromiso oficial con el reconocimiento[37].

Comparemos, a continuación, esta lógica con las soluciones tranformadoras a las injusticias de clase. Las soluciones transformadoras combinan habitualmente programas universalistas de bienestar social, un sistema tributario fuertemente

---

[36] En algunos contextos tales como los Estados Unidos en la actualidad, el resultado del reconocimiento en la práctica de la redistribución afirmativa puede llegar a sepultar completamente su compromiso oficial con el reconocimiento.

[37] La terminología que estoy empleando está inspirada en la distinción que Pierre Bourdieu establece en *Outline of a Theory of Practice* entre «parentesco oficial» y «parentesco práctico».

progresivo, medidas macroeconómicas dirigidas a la creación de pleno empleo, un amplio sector público al margen del mercado, una propiedad pública y/o colectiva significativa, y un proceso democrático de toma de decisiones sobre las prioridades socioeconómicas fundamentales. Tratan de asegurar el acceso al empleo a todo el mundo, al tiempo que tienden a desligar las tasas de consumo básico del empleo. Como consecuencia, tienden a socavar la diferenciación de clase. Las soluciones transformadoras reducen la desigualdad social sin por ello crear clases estigmatizadas de gente vulnerable, que sea percibida como destinataria de una generosidad especial[38]. Tienden, por consiguiente, a promover la reciprocidad y la solidaridad en las relaciones de reconocimiento. Por tanto, un enfoque destinado a combatir las injusticias en la distribución, además, puede ayudar a combatir (algunas) injusticias de reconocimiento[39].

Esta aproximación es internamente coherente. Al igual que la redistribución afirmativa, la redistribución transformadora por lo general presupone una concepción universalista del reconocimiento, el idéntico valor moral de todas las personas. No obstante, a diferencia de la redistribución afirmativa, su práctica no tiende a socavar esta concepción. Por tanto, estas dos perspectivas dan lugar a lógicas distintas en relación a la diferenciación de grupo. Mientras las soluciones afirmativas pueden producir el efecto perverso de promover la diferenciación de clase, las soluciones transformadoras tienden a desdibujarla. A esto se suma que los dos enfoques dan lugar

---

[38] He esbozado deliberadamente un cuadro que se debate entre el socialismo y una socialdemocracia sólida. La reflexión clásica sobre esta última sigue siendo la de T. H. Marshall «Citizenship and Social Class», en *Class, Citizenship, and Social Development: Essays by T. H. Marshall*, Chicago, 1964. En esta obra, Marshall considera que el régimen socialdemócrata universalista de «ciudadanía social» socava la diferenciación de clase, incluso en ausencia de un socialismo a gran escala.

[39] Para ser más preciso: la redistribución transformadora puede contribuir a socavar las formas de reconocimiento inadecuado que resultan de la estructura económico-política. Combatir el reconocimiento inadecuado arraigado en la estructura cultural, por el contrario, precisa de soluciones adicionales e independientes de reconocimiento.

a dinámicas subliminales de reconocimiento diferentes. La redistribución afirmativa puede estigmatizar a los marginados, sumando el insulto del reconocimiento inadecuado a la ofensa de la privación. La redistribución transformadora, por el contrario, puede promover la solidaridad, contribuyendo a combatir algunas formas de reconocimiento inadecuado.

¿Qué podemos concluir, entonces, a partir de este debate? En esta sección, he abordado únicamente los casos ideales «puros», situados en ambos extremos del espectro conceptual. He comparado los efectos divergentes de las soluciones afirmativas y transformadoras en relación, por un lado, con las injusticias distributivas de clase, económicamente arraigadas y, por otro, con las injusticias de reconocimiento de la sexualidad, culturalmente arraigadas. Hemos visto que las soluciones afirmativas por lo general tienden a promover la diferenciación de grupo, mientras que las soluciones transformadoras tienden a desestabilizarla o desdibujarla. También hemos visto que las soluciones de redistribución afirmativas pueden dar lugar a una reacción de reconocimiento inadecuado, mientras que las soluciones de redistribución transformadoras pueden contribuir a combatir algunas formas de reconocimiento inadecuado.

Todo esto apunta a una forma de reformular el dilema redistribución-reconocimiento. Si pensamos en los grupos que sufren injusticias de ambos tipos, cabría preguntarse: ¿qué combinaciones de soluciones funcionan mejor para minimizar, si no para eliminar por completo, las interferencias mutuas que pueden surgir cuando se aspira a la redistribución y al reconocimiento simultáneamente?

IV. Afinar el dilema: De nuevo sobre el género y la «raza»

Imaginemos un cuadro con cuatro casillas. El eje horizontal contiene los dos tipos de soluciones generales que hemos examinado, es decir, la afirmación y la transformación. El eje vertical contiene los dos aspectos de la justicia que venimos considerando, es decir, la redistribución y el

reconocimiento. En este cuadro podemos situar las cuatro orientaciones políticas que acabamos de debatir. En la primera casilla, en la que se entrecruzan la redistribución y la afirmación, se sitúa el proyecto de Estado del bienestar liberal; centrado en reasignar superficialmente las cuotas de distribución entre los grupos existentes, tiende a apoyar la diferenciación de grupo; además, puede generar una reacción de reconocimiento inadecuado. En la segunda casilla, en la que se entrecruza la redistribución y la transformación, se sitúa el proyecto socialista, que aspira a reestructurar las relaciones de producción en profundidad, y tiende a desdibujar la diferenciación de grupo; además, puede contribuir a combatir algunas formas de reconocimiento inadecuado. En la tercera casilla, en la que se entrecruza el reconocimiento y la afirmación, se sitúa el proyecto del multiculturalismo predominante; orientado a la reasignación superficial de respeto entre los grupos existentes, tiende a sustentar la diferenciación de grupo. En la cuarta casilla, en la que se entrecruza el reconocimiento y la transformación, se sitúa el proyecto de deconstrucción, que pretende una reestructuración en profundidad de las relaciones de reconocimiento, y que tiende a desestabilizar las diferenciaciones de grupo.

Este cuadro recoge el multiculturalismo predominante como la analogía cultural del Estado del bienestar liberal, mientras que la deconstrucción es la analogía cultural del socialismo. Por eso nos permite hacer algunas valoraciones preliminares acerca de la compatibilidad mutua de varias estrategias resolutivas. Podemos calibrar en qué medida algunas de estas parejas de soluciones funcionarían a contrapelo si se persiguiesen simultáneamente. Podemos identificar pares que aparentemente nos sitúan de lleno entre la espada y la pared del dilema redistribución-reconocimiento. También podemos identificar pares que se resisten a la esperanza de poder ajustarlos.

	AFIRMACIÓN	TRANSFORMACIÓN
REDISTRIBUCIÓN	*Estado del bienestar liberal* reparto superficial de los bienes existentes entre los grupos existentes; sostiene la diferenciación de grupo; puede dar lugar a un reconocimiento inadecuado	*socialismo* reestructuración profunda de las relaciones de producción; desdibuja la diferenciación de grupo; puede contribuir a remediar algunas formas de reconocimiento inadecuado
RECONOCIMIENTO	*multiculturalismo predominante* reparto superficial de respeto entre las identidades existentes en los grupos existentes	*deconstrución* reestructuración en profundidad de las relaciones de reconocimiento; desdibuja la diferenciación de grupo

Al menos a primera vista, dos pares de soluciones se muestran particularmente *nada* prometedores. La política de redistribución afirmativa del Estado del bienestar liberal no parece casar con la política del reconocimiento transformador de la deconstrucción; así como la primera tiende a promover la diferenciación de grupo, la segunda tiende más bien a desestabilizarla. De manera similar, la política de redistribución transformadora del socialismo no casa con la política de reconocimiento afirmativo del multiculturalismo predominante; si la primera tiende a socavar la diferenciación de grupo, la segunda tiende más bien a promoverla.

A la inversa, dos pares de soluciones se muestran comparativamente esperanzadores. La política de redistribución afirmativa del Estado del bienestar liberal se muestra compatible con la política de reconocimiento afirmativo del multiculturalismo predominante; ambas tienden a promover la diferenciación de grupo. De manera similar, la política de redistribución transformadora del socialismo se muestra compatible con la política de reconocimiento transformador

de la deconstrucción; ambas tienden a socavar las diferenciaciones de los grupos existentes.

Con el fin de verificar estas hipótesis, volvamos sobre el género y la «raza». Recordemos que se trata de diferenciaciones bivalentes, ejes sobre los que actúa tanto la injusticia económica como la cultural. Por tanto, la gente subordinada por su género y/o su «raza» precisa tanto de redistribución como de reconocimiento. Se trata de los sujetos paradigmáticos del dilema redistribución-reconocimiento. ¿Qué sucede entonces en estos casos, cuando varios pares de soluciones contra la injusticia se llevan a cabo simultáneamente? ¿Existen pares de soluciones que permiten a las feministas y a las personas antirracistas afinar, si no prescindir totalmente del dilema distribución-reconocimiento?

Consideremos primero el caso del género[40]. Recordemos que abordar la injusticia de género exige cambiar tanto la economía política como la cultura, para deshacer el círculo vicioso de la subordinación económica y cultural. Como hemos visto, los cambios en cuestión pueden tomar cualquiera de las dos formas: afirmación o transformación[41]. Consideremos, primero,

---

[40] Recordemos que el género, en tanto diferenciación económico-política, estructura la división del trabajo de manera que da lugar a formas de explotación, marginación y privación específicas según el género. Recordemos, además, que como diferenciación de valoración cultural, el género también estructura las relaciones de reconocimiento de forma que da lugar al androcentrismo y al sexismo cultural. Recordemos también que en el caso del género, al igual que en el de todas las diferenciaciones de grupos bivalentes, las injusticias económicas y culturales no están separadas unas de otras con total nitidez; se entrecruzan, por el contrario, para reforzarse dialécticamente, del mismo modo en que las normas culturales sexistas y androcéntricas se institucionalizan en la economía, al tiempo que las desventajas económicas impiden la participación igualitaria en la creación de la cultura, tanto en la vida cotidiana como en las esferas públicas.

[41] Dejaré de lado los casos que a primera vista resultan poco prometedores. Permítaseme simplemente señalar que una política de reconocimiento feminista-cultural que pretenda revalorizar la feminidad resulta difícil de combinar con una política feminista-socialista redistributiva que pretenda eliminar el género de la economía política. La incompatibilidad termina cuando tratamos el reconocimiento de la «diferencia de las mujeres» como un objetivo feminista a largo

el caso a simple vista esperanzador en el que la redistribución afirmativa se combina con el reconocimiento afirmativo. Tal y como sugiere el nombre, la redistribución afirmativa que socava la injusticia de género en la economía incluye la acción afirmativa, el esfuerzo de asegurar a las mujeres una proporción justa de los trabajos existentes y de las oportunidades educativas, sin modificar al mismo tiempo la naturaleza y el número de dichos trabajos y oportunidades. El reconocimiento afirmativo que combate la injusticia de género en la cultura incluye al feminismo cultural, el esfuerzo por asegurar a las mujeres respeto mediante la revalorización de la feminidad, dejándose sin modificar el código binario de género que dota de sentido a esta última. Así, el escenario en cuestión combina la política socioeconómica del feminismo liberal con la política cultural del feminismo cultural. ¿Puede esta combinación afinar realmente el dilema redistribución-reconocimiento?

A pesar de lo esperanzador que parecía en un principio, este escenario resulta problemático. La redistribución afirmativa no logra ocuparse del nivel profundo en el que la economía política se conforma según el género. Destinada en primer lugar a combatir la discriminación en las actitudes, no ataca la división de género del trabajo pagado y no pagado, ni la división de género entre las ocupaciones masculinas y femeninas en el seno del trabajo pagado. Al dejar intacta las estructuras profundas que

---

plazo. Desde luego, algunas feministas conciben la lucha por dicho reconocimiento no como un fin en sí mismo, sino como un paso en el proceso que conducirá finalmente a la eliminación del género. Quizás en este caso no se produzca un contradicción formal con el socialismo. Al mismo tiempo, sin embargo, se mantiene una contradicción en la práctica, o al menos una dificultad práctica: ¿puede el énfasis en la diferencia de las mujeres aquí y ahora terminar disolviendo realmente la diferencia de género en el futuro? El argumento opuesto es válido para el caso del Estado del bienestar feminista-liberal más el feminismo deconstructivo. Habitualmente se considera la acción afirmativa en favor de las mujeres como una solución de transición que, a largo plazo, pretende alcanzar «una sociedad insensible al género». Tampoco en este caso se produce una contradicción formal con la deconstrucción. Sin embargo, persiste una contradicción en la práctica o, al menos, una dificultad práctica: ¿puede la acción afirmativa feminista-liberal aquí y ahora, conducirnos realmente a la futura deconstrucción del género?

generan las desventajas de género, debe efectuar reasignaciones superficiales una y otra vez. El resultado no sólo refuerza la diferenciación de género, sino que además señala a las mujeres como deficientes e insaciables, siempre con la necesidad de más y más. Con el tiempo, las mujeres pueden incluso llegar a parecer privilegiadas, destinatarias de un tratamiento especial y una generosidad inmerecida. Por tanto, un enfoque que pretendía combatir las injusticias en la distribución puede acabar alimentando injusticias reactivas de reconocimiento.

Este problema se exacerba cuando añadimos la estrategia de reconocimiento afirmativo del feminismo cultural. Dicha perspectiva llama insistentemente la atención sobre la supuesta especificidad o la diferencia cultural de las mujeres, cuando no la crea con su actuación. En algunos contextos, dicha perspectiva puede suponer un avance para descentrar las normas androcéntricas. No obstante, en este contexto es más probable que tenga el efecto de añadir leña al fuego del resentimiento que ha despertado la acción afirmativa. Vista desde este ángulo, la política cultural que consiste en subrayar la diferencia de las mujeres se muestra como una ofensa para el compromiso oficial del Estado del bienestar liberal con el idéntico valor moral de todas las personas.

La otra ruta esperanzadora a primera vista es la que combina la redistribución transformadora con el reconocimiento transformador. La redistribución transformadora que combate la injusticia de género en la economía consiste en una forma de feminismo socialista o de socialdemocracia feminista. El reconocimiento transformador para combatir la injusticia de género en la cultura consiste en una deconstrucción feminista destinada a desmantelar el androcentrismo mediante una desestabilización de las dicotomías de género. Por tanto, el escenario en cuestión combina la política socieconómica de un feminismo socialista con la política cultural del feminismo deconstructivo. ¿Puede esta combinación afinar el dilema redistribución-reconocimiento?

Este escenario resulta mucho menos problemático. El objetivo a largo plazo del feminismo deconstructivo es generar

una cultura en la que las dicotomías jerárquicas de género sean reemplazadas por redes de diferencias múltiples y en intersección, que sean cambiantes y no estén solidificadas. Este objetivo es coherente con la redistribución transformadora del feminismo socialista. La deconstrucción se opone al tipo de sedimentación o congelación de la diferencia de género que se da en una economía política injustamente generizada. Su imagen utópica de una cultura en la que siempre se generen libremente nuevas construcciones de identidad y diferencia y, tras ello, se deconstruyan de modo inmediato, únicamente es posible, a fin de cuentas, a partir de una sociedad igualitaria a grandes rasgos.

Por otro lado, en tanto estrategia de transición, esta combinación evita avivar las llamas del resentimiento[42]. Su desventaja se debe, por el contrario, a que tanto la política cultural feminista-deconstructiva como la política económica feminista-socialista se alejan bastante de los intereses inmediatos y de las identidades de la mayoría de las mujeres, tal y como son culturalmente construidas hoy en día.

Se producen resultados similares en relación a la «raza», donde los cambios pueden tomar, asimismo, una de las dos formas: afirmación o transformación[43]. En el primer caso esperanzador a primera vista, la acción afirmativa aparece emparejada con el reconocimiento afirmativo. La redistribución afirmativa que combate la injusticia racial en la economía incluye la acción afirmativa, el esfuerzo de asegurar a la gente de color

[42] Aquí estoy asumiendo que las complejidades internas de las soluciones de reconocimiento transformador, tal y como fueron abordadas en la nota 31, no dan lugar a efectos perversos. No obstante, si el efecto en la práctica del reconocimiento de la política del feminismo cultural deconstructivo se sustenta en gran medida en la diferenciación de género, a pesar del compromiso oficial de esta última con la des-diferenciación de género, podrían surgir realmente consecuencias perversas. En cuyo caso, podrían producirse interferencias entre la redistribución feminista-socialista y el reconocimiento feminista-deconstrutivo. Pero éstas probablemente serían menos debilitadoras que las asociadas con los otros escenarios que he examinado aquí.

[43] Lo que dijimos sobre el género en las notas 39 y 40 puede extrapolarse aquí a la «raza».

un reparto justo de los trabajos existentes y de las oportunidades educativas, mientras se mantiene intacta la naturaleza y el número de dichos trabajos y oportunidades. El reconocimiento afirmativo que combate la injusticia racial en la cultura incluye el nacionalismo cultural, el esfuerzo por asegurar el respeto a la gente de color mediante la revalorización de la «negritud», al tiempo que se mantiene intacto el código binario negro-blanco que dota de sentido a esta última. Por tanto, el escenario en cuestión combina la política socioeconómica del liberalismo antirracista con la política cultural del nacionalismo negro o del poder negro. ¿Puede esta combinación afinar realmente el dilema redistribución-reconocimiento?

Una vez más, dicho escenario resulta problemático. Al igual que en el caso del género, aquí la redistribución afirmativa no logra dar cuenta del nivel profundo en el que se racializa la economía política. No ataca ni la división racializada del trabajo explotable y del trabajo sobrante, ni la división racializada de las ocupaciones de alta y baja categoría en el seno del trabajo pagado. Deja intactas las estructuras profundas que generan la desigualdad racial y está abocada a realizar reasignaciones superficiales una y otra vez. El resultado no sólo refuerza la diferenciación racial. Además, estigmatiza a la gente de color en tanto deficiente e insaciable, siempre con necesidad de más y más. Por consiguiente, también puede ser rechazada en la medida en que es destinataria de una consideración especial. El problema se exacerba cuando se suma la estrategia de reconocimiento afirmativo del nacionalismo cultural. En algunos contextos, dicho enfoque puede contribuir al descentramiento de las normas eurocéntricas, pero en el presente contexto, la política cultural que afirma la diferencia negra surge al mismo tiempo como una ofensa al Estado del bienestar liberal. Alimentar el resentimiento que desencadena la acción afirmativa, puede contribuir a expresar un reconocimiento inadecuado intensamente reactivo.

En la ruta alternativa, la redistribución transformadora se combina con el reconocimiento transformador. La redistribución transformadora que combate la injusticia racial en la economía

consiste en una forma de socialismo democrático antirracista o de socialdemocracia antirracista. El reconocimiento transformador que combate la injusticia racial en la cultura consiste en una deconstrucción antirracista que aspira a desmantelar el eurocentrismo desestabilizando las dicotomías raciales. Por tanto, el escenario en cuestión combina la política socioeconómica del antirracismo socialista con la política cultural del antirracismo deconstructivo o de la teoría crítica de la «raza». Al igual que sucedía con el enfoque análogo del género, este escenario es bastante menos problemático. El objetivo a largo plazo del antirracismo deconstrutivo es alcanzar una cultura en la que las dicotomías jerárquicas raciales sean reemplazadas por redes no solidificadas y cambiantes de diferencias múltiples y entrecruzadas. Una vez más, este objetivo se muestra coherente con la redistribución socialista transformadora. Incluso como estrategia de transición, esta combinación evita avivar las llamas del resentimiento[44]. Una vez más, su principal inconveniente consiste en que ambas, la política cultural antirracista-deconstructiva y la política económica antirracista-socialista, se alejan bastante de los intereses inmediatos y de las identidades de la mayoría de la gente de color, tal y como están construidas culturalmente en la actualidad[45].

Entonces, ¿a qué conclusión podemos llegar tras este debate? Tanto en el caso del género como en el de la «raza», el

---

[44] Véase la nota 31 acerca de los hipotéticos efectos perversos de las soluciones de reconocimiento transformador.

[45] Ted Koditschek (en un intercambio personal) me ha sugerido que este escenario puede contar con otro serio inconveniente: «La opción deconstructiva puede resultar menos asequible para la gente afroamericana en el contexto actual. En una situación en la que la exclusión estructural de [mucha] gente negra de la plena ciudadanía económica ha situado progresivamente a la "raza" en un primer plano en tanto que categoría cultural mediante la cual se es atacado, la gente que se autoafirma no puede dejar de apreciarla y expresarla de forma agresiva como un motivo de orgullo». Koditschek sugiere, por el contrario, que los judíos «contamos con una libertad de acción mayor para negociar un equilibrio más saludable entre la afirmación étnica, la autocrítica y el universalismo cosmopolita, no porque deconstruyamos mejor (o tengamos una inclinación inherente hacia el socialismo), sino porque tenemos más espacio para realizar estos movimientos».

escenario que se ajusta mejor al dilema redistribución-reconocimiento es el del socialismo en la economía más la deconstrucción en la cultura[46]. Pero para que este escenario sea psicológica y políticamente factible hace falta que la gente se aleje del vínculo que establece con las construcciones culturales de sus intereses e identidades en la actualidad[47].

V. Conclusión

El dilema redistribución-reconocimiento es real. No existe ninguna iniciativa teórica en virtud de la cual pueda disolverse o resolverse. Lo mejor que podemos hacer es intentar atenuar el dilema buscando perspectivas que minimicen los conflictos entre redistribución y reconocimiento en los casos en los que ambos han de lograrse simultáneamente.

He argumentado aquí que la economía socialista junto con la política cultural deconstructiva funcionan mejor a la hora de afinar el dilema en el caso de las comunidades bivalentes de género y «raza», al menos cuando se las trata separadamente. El paso siguiente sería mostrar que esta combinación también funciona en relación con nuestras formas socioculturales fundamentales. Después de todo, el género y la «raza» no están nítidamente separados con respecto a la sexualidad y la clase. Por el contrario, todos estos ejes de injusticia se entrecruzan unos con otros de manera que afectan a los intereses y las identidades de cada cual. Nadie es únicamente miembro de un tipo de comunidad. Puede darse el caso de que la gente que está subordinada en relación a un eje de división social, domine en otro[48].

---

[46] Que esta conclusión sea válida para la nacionalidad y la etnicidad queda en suspenso. En realidad, las comunidades bivalentes de pueblos indígenas no pretenden ponerse al margen del juego en tanto grupo.

[47] Aquí ha residido siempre el problema del socialismo. A pesar de mostrarse cognitivamente convincente, se muestra alejado de la experiencia. Al sumarle la deconstrucción, el problema parece acenturarse. Puede ocurrir que se convierta en excesivamente negativo y reactivo, es decir, excesivamente deconstructivo como para inspirar luchas en nombre de las comunidades subordinadas que están sujetas a sus identidades actuales.

[48] Se ha dedicado un importante volumen de trabajo recientemente a la «intersección» de diversos ejes de subordinación que, por razones

La tarea, por tanto, consiste en concebir las formas de afinar el dilema redistribución-reconocimiento cuando situamos este problema en un campo más amplio de luchas múltiples y entrelazadas contra injusticias múltiples y entrelazadas. Aunque no puedo desarrollar ahora toda la trama argumental, adelantaré tres razones que demuestran que la combinación entre socialismo y deconstrucción es superior respecto a otras alternativas.

En primer lugar, los argumentos que he desarrollado aquí en relación al género y la «raza» son válidos para todas las comunidades bivalentes. Esto quiere decir que en la medida en que las comunidades que se dan en el mundo real se movilicen bajo las banderas de la sexualidad y la clase se volverán más bivalentes que las formaciones ideales que he expuesto anteriormente; así mismo, preferirán el socialismo más la deconstrucción. Y dicho enfoque doblemente transformador se convertirá en la orientación electiva para un amplio espectro de grupos oprimidos.

En segundo lugar, el dilema redistribución-reconocimiento no sólo surge de manera endógena en el seno de una única comunidad bivalente. También surge de modo exógeno a través de comunidades entrecruzadas. Por tanto, cualquiera que sea gay y pertenezca al mismo tiempo a la clase trabajadora se enfrentará a una versión del dilema, independientemente

---

heurísticas, he considerado por separado en este artículo. Muchos de estos trabajos se refieren a la dimensión de reconocimiento; pretenden demostrar que las diversas identificaciones colectivas y categorías identitarias se han constituido o construido mediante una relación recíproca entre ellas. Por ejemplo, Joan Scott ha señalado (en *Gender and the Politics of History*) que las identidades de la clase trabajadora francesa se han conformado discursivamente mediante simbolizaciones codificadas de género; David R. Roediger ha apuntado (en *The Wages of Whiteness: Race and the Making of the American Working Class*, Verso, Londres, 1991) que las identidades de la clase trabajadora estadounidense han sido codificadas de acuerdo con la raza. Yo misma he señalado, junto con Linda Gordon, que las ideologías de género, «raza» y clase se han entrecruzado para componer las concepciones estadounidenses de la «dependencia del bienestar» y de la «subclase». (Véase Fraser y Gordon, «A Genealogy of "Dependency": Tracing a Keyword of the U.A. Welfare State», *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 19, núm. 2, invierno de 1994.)

de si consideramos la sexualidad y la clase como bivalentes. Y cualquiera que sea mujer y al mismo tiempo negra se encontrará este dilema de una forma acentuada y multiestratificada. Por tanto, en términos generales, tan pronto como reconocemos que los ejes de la injusticia se hallan entrecruzados, debemos aceptar las formas en las que se entrecruza el dilema redistribución-reconocimiento. Dichas formas se resisten más incluso, si cabe, a ser resueltas combinando soluciones afirmativas, que las formas que he considerado más arriba. Y esto es así porque las soluciones afirmativas trabajan por adición y sus objetivos a menudo se contradicen unos con otros. Por tanto, la intersección de la clase, la «raza», el género y la sexualidad hace más intensa la necesidad de soluciones transformadoras, haciendo aún más atractiva la combinación del socialismo y la deconstrucción.

En tercer lugar, esta combinación es la que promueve mejor la tarea de construir coaliciones. Dicha tarea se impone especialmente en nuestros días si tenemos en cuenta la proliferación de antagonismos sociales, las fracturas de los movimientos sociales y el creciente atractivo de la derecha en los Estados Unidos. En este contexto, el proyecto de transformar las estructuras profundas tanto de la economía política como de la cultura se muestra como la única orientación programática aglutinadora capaz de hacer justicia a todas las luchas actuales que combaten contra la injusticia. Por sí sola no implica un juego de suma-cero.

Si esto es correcto, entonces, podemos comenzar a ver lo despistado que anda el actual panorama político estadounidense. En este momento, nos encontramos encallados en los círculos viciosos de la autoafirmación cultural mutua y la subordinación económica. Nuestros más logrados esfuerzos para combatir estas injusticias mediante la combinación del Estado del bienestar liberal más el multiculturalismo predominante están dando lugar a efectos perversos. Sólo si dirigimos nuestra atención a concepciones alternativas de redistribución y reconocimiento podremos satisfacer las exigencias de justicia de todos.

Judith Butler

EL MARXISMO Y LO MERAMENTE CULTURAL

Propongo someter a consideración dos tipos diferentes de afirmaciones que han circulado recientemente, y que representan la culminación de una perspectiva que se ha estado configurando desde hace tiempo[1]. La primera está relacionada con la objeción explícitamente marxista a la reducción del conocimiento y el activismo marxista al estudio de la cultura, entendida en algunos casos como la reducción del marxismo a los estudios culturales. La segunda tiene que ver con la tendencia a relegar los nuevos movimientos sociales a la esfera de lo cultural, en realidad, a despreciarlos alegando que se dedican a lo que se ha dado en llamar lo «meramente» cultural, interpretando, de ese modo, esta política cultural como fragmentadora, identitaria y particularista.

Espero que se me excuse por no mencionar los nombres de las personas que, en mi opinión, sostienen estas ideas. La presunción cultural activa de este artículo es que somos

---

[1] Este artículo originalmente fue presentado como ponencia en una de las sesiones plenarias sobre «Locations of Power», que tuvo lugar en el transcurso de la conferencia «Rethinking Marxism», celebrada en Amherst, Massachusetts, en diciembre de 1996. Agradecemos a Duke University Press el permiso concedido para su publicación en esta revista. Fue publicado anteriormente en *Social Text*, 52-53, otoño-invierno de 1997 y fue revisado para la presente publicación. Este artículo ha dado lugar a una respuesta por parte de Nancy Fraser, «Heterosexism, Misrecognition, and Capitalism: A Reponse to Judith Butler», que se publica a continuación.

enunciadores y receptores de estas perspectivas, que forman parte de los debates que pueblan el escenario intelectual de los círculos intelectuales progresistas. Presumo, también, que al vincular estas ideas con individuos concretos se corre el riesgo de desviar la atención del significado y efecto de las mismas hacia la política más trivial de quién dijo qué, y quién respondió qué, una forma de política cultural a la que, por el momento, quiero resistirme.

Las siguientes son algunas de las formulaciones que ha adoptado este tipo de debate durante el pasado año: que el énfasis en lo cultural por parte de la política de izquierda ha supuesto abandonar el proyecto materialista del marxismo; que no aborda las cuestiones de equidad y redistribución económica; que no sitúa, asimismo, la cultura en el marco de una comprensión sistemática de los modos de producción sociales y económicos; que el énfasis en lo cultural de la política de izquierda ha dividido a la izquierda en sectas basadas en la identidad; que hemos perdido un conjunto de ideales y metas comunes, un sentido de la historia común, un conjunto de valores comunes, un lenguaje común e incluso un modo objetivo y universal de racionalidad; que el énfasis en lo cultural de la política de izquierda instaura una forma política autorreferencial y trivial que se limita a hechos, prácticas y objetos efímeros, en lugar de ofrecer una visión más sólida, seria y global de la interrelación sistemática de las condiciones sociales y económicas.

Es evidente que algunos de estos argumentos dan por supuesta de un modo más o menos implícito la idea de que el postestructuralismo ha bloqueado al marxismo, y que actualmente cualquier posibilidad de ofrecer explicaciones *sistemáticas* de la vida social o de sostener normas de racionalidad, ya sean objetivas, universales o de ambos tipos, está seriamente bloqueada por un postestructuralismo que se ha adentrado en el campo de la política cultural, en el que opera como una corriente destructiva, relativista y políticamente paralizante.

La parodia como forma de identificación

Tal vez alguien se pueda estar preguntando cómo es posible que yo me dedique a repetir estos argumentos de este modo, prestándoles atención, como si dijéramos; quizás también se esté preguntando si no estoy, de este modo, parodiando estas posiciones. ¿Acaso pienso que no valen la pena, o pienso que son importantes y que merecen una respuesta? En el caso de que estuviera parodiando estas opiniones, esto implicaría que las considero ridículas, huecas, prejuiciosas, que responden a discursos generalizadores y predominantes que hacen que puedan ser adoptadas prácticamente por cualquiera y resulten convincentes, aunque provengan de la persona más inverosímil.

Pero ¿qué ocurriría si mi representación implicara una identificación temporal con ellas, aunque yo misma participe de la política cultural que es objeto de ataque? ¿Acaso no es esta identificación transitoria que represento la que plantea la cuestión de mi implicación en las posiciones que estoy parodiando, la que hace que justamente en un momento concreto se conviertan, para bien o para mal, en mi propia posición?

Es imposible, en mi opinión, representar una parodia convincente de una posición intelectual sin haber experimentado una afiliación previa con lo que se parodia, sin que se haya desarrollado o se haya deseado una intimidad con la posición que se adopta durante la parodia o como objeto de la misma. La parodia requiere cierta capacidad para identificarse, aproximarse, y acercarse: implica una intimidad con la posición que en el acto mismo de reapropiación altera la voz, el posicionamiento, la performatividad del sujeto, de manera que la audiencia o el lector no saben exactamente donde está una, si se ha pasado al otro bando, si permanece en el suyo, si puede ensayar esa otra posición sin caer presa de la misma durante la representación. Cabría llegar a la conclusión de que no soy seria, o que se trata de algún juego deconstructivo y decidir buscar un análisis serio en otro lado. Pero invito, a quien lo desee, a entrar en mi aparente vacilación, porque pienso que es realmente útil para superar

las divisiones innecesarias en la izquierda, y éste es en parte mi propósito aquí.

Pretendo sugerir que los esfuerzos más recientes de parodiar a la izquierda cultural no se habrían producido si no hubiera existido esta afiliación e intimidad previas, y que introducirse en una parodia es, simultáneamente, entrar en una relación de deseo y de ambivalencia. En la confusión del pasado año pudimos contemplar en acción una forma específica de identificación, según la cual quien realiza la parodia, aspira, en un sentido bastante literal, a ocupar el lugar de la persona a la que está parodiando, con el fin no sólo de exponer los íconos culturales de la izquierda cultural, *sino de adquirir y apropiarse de esa misma iconicidad* y, por lo tanto, exhibirse alegremente ante el público cómo el sujeto que se expone, y ocupa, de este modo, las dos posiciones que intervienen en la parodia: una, la que se deriva de la territorialización de la posición del otro y, otra, la se obtiene de alcanzar una fama cultural transitoria[2]. No se puede decir, por lo tanto, que el propósito de la parodia sea denunciar la forma en la cual la política de izquierda está determinada por los medios de comunicación o centrada en los mismos, degradada por lo popular y lo cultural, sino, por el contrario, precisamente, introducirse en los medios y dirigirlos, ganar popularidad, y triunfar empleando justamente los medios culturales que han sido tomados por aquellos a los que se pretende desprestigiar, reafirmando y encarnando de esta manera los valores de la popularidad y el éxito mediático que estimularon la crítica original. Hay que tener en cuenta el excitante sadismo, el desahogo del resentimiento contenido que tienen lugar en el momento de ocupar el campo de lo popular aparentemente denostado como objeto de análisis, de rendir homenaje al poder del oponente, revitalizando, de este modo, la idealización misma que se pretendía desarticular.

Así pues, el resultado de la parodia es paradójico: el exultante sentimiento de triunfo propiciado por los avatares de un

---

[2] La confusión a la que me refiero aparece en Alan D. Sokal, «Transgressing the Boundaries: Towards a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity», *Social Text*, 46-47, primavera-verano, 1996, pp. 217-252.

marxismo pretendidamente más serio con respecto a su papel en la escena cultural, ejemplifica y es un síntoma, precisamente, del objeto cultural de la crítica al que se opone; el sentimiento de triunfo sobre el oponente, que no puede darse sin ocupar, de un modo un tanto extraño, el propio lugar del oponente, plantea el interrogante de si los objetivos y las metas de este marxismo más serio no se han desplazado sin remisión hacia un dominio cultural, produciendo un objeto de atención mediática *fugaz* en lugar de un análisis más sistemático de las relaciones económicas y sociales. Este sentimiento de triunfo reinscribe una división de la izquierda en *facciones*, justo en el momento en el que se están suprimiendo los derechos del Estado del bienestar en este país, en el que se intensifican las divisiones de clase por todo el planeta y la derecha ha conseguido ocupar el «centro» invisibilizando la presencia de la izquierda en los medios de comunicación. ¿Cuándo aparece la izquierda en la portada de *The New York Times* si no es, excepcionalmente, cuando una parte de la misma golpea a la otra haciendo de la izquierda un espectáculo para el consumo de la prensa liberal y conservadora dominante que, de este modo, se felicita por desbancar a todas y cada una de las facciones de la izquierda del proceso político, desacreditándolas independientemente de su signo como una fuerza incapaz de protagonizar un cambio social radical?

¿Es el intento de escindir el marxismo del estudio de la cultura y rescatar el conocimiento crítico del atolladero de la especificidad cultural una mera guerra de bandas entre los estudios culturales de la izquierda y las formas más ortodoxas de marxismo? ¿Cómo se relaciona esta separación que se pretende realizar con la afirmación de que los nuevos movimientos sociales han dividido a la izquierda, nos han despojado de los ideales comunes, han fragmentado el campo del conocimiento y del activismo político y reducido este último a una mera afirmación y defensa de la identidad cultural? La acusación de que los nuevos movimientos sociales son «meramente culturales» y que un marxismo unitario y progresista debe retornar a un materialismo basado en un análisis objetivo de clase

presume en sí misma que la diferencia entre la vida material y cultural es algo estable. Esta apelación a una distinción aparentemente estable entre la vida material y cultural pone claramente de manifiesto el resurgimiento de un anacronismo teórico que ignora las contribuciones que se han hecho a la teoría marxista desde que Althuser desplazara el modelo de la base y la superestructura, así como las realizadas desde las distintas corrientes del materialismo cultural, por ejemplo, las de Raymond Williams, Stuart Hall y Gayatri Chakravorty Spivak. En realidad, el resurgimiento extemporáneo de esta distinción favorece una táctica que aspira a identificar a los nuevos movimientos sociales con lo meramente cultural, y lo cultural con lo derivado y secundario, enarbolando en este proceso un materialismo anacrónico como estandarte de una nueva ortodoxia.

Unidad ortodoxa

Este resurgir de la ortodoxia de la izquierda reclama una «unidad» que, paradójicamente, volvería a dividir a la izquierda, justamente de la misma manera que la ortodoxia afirma lamentar. De hecho, un modo de producir esta división se hace evidente cuando preguntamos: ¿cuáles son los movimientos que permanecen relegados en la esfera de lo meramente cultural y cuáles son los motivos de dicha discriminación? ¿Cómo justamente dicha división entre lo material y lo cultural se invoca de modo táctico precisamente para marginar a ciertas formas de activismo político? ¿Y cómo actúa la nueva ortodoxia de la izquierda hombro con hombro con un conservadurismo social y sexual que aspira a relegar a un papel secundario las cuestiones relacionadas con la raza y la sexualidad frente al «auténtico» asunto de la política, produciendo una nueva y extraña combinación política de marxismos neoconservadores?

¿Sobre qué principios de exclusión o subordinación se ha erigido esta pretendida unidad? ¿Con qué velocidad nos olvidamos de que los nuevos movimientos sociales basados en principios

democráticos se articularon como una reacción en contra tanto de una izquierda hegemónica, como de un centro liberal cómplice y de una derecha realmente amenazadora? Los que ahora se lamentan de la emergencia de los nuevos movimientos sociales semiautónomos y les confieren intereses identitarios estrechos, ¿han tenido realmente en cuenta en algún momento las razones históricas de su emergencia? ¿Acaso no se reproduce esta situación sencillamente con los recientes intentos de restablecer lo universal por decreto, ya sea empleando la precisión imaginaria de la racionalidad habermasiana o mediante las concepciones del bien común que priorizan un concepto de clase racialmente neutro? ¿Acaso el propósito de la nueva retórica de la unidad no es sencillamente el de «incluir» a través de la domesticación y la subordinación, precisamente a aquellos movimientos que, en parte, se formaron en oposición a dicha domesticación y subordinación, demostrando que los defensores del «bien común» no han sido capaces de interpretar la historia que ha dado lugar a este conflicto?

De lo que la renovada ortodoxia podría resentirse en relación con los nuevos movimientos sociales es, precisamente, de la vitalidad de la que gozan. Paradójicamente, los mismos movimientos que mantienen a la izquierda con vida son justamentamente a los que se culpa de su parálisis. Aunque aceptaría que una construcción estrictamente identitaria de dichos movimientos conduce al estrechamiento del campo político, *no hay razones para dar por sentado que estos movimientos sociales puedan ser reducidos a sus formaciones identitarias*. El problema de la unidad o, más modestamente, de la solidaridad no puede resolverse transcendiéndolo o eliminándolo de la escena, e indudablemente tampoco mediante la promesa vana de recuperar una unidad forjada a base de exclusiones, que reinstituya la subordinación como su condición misma de posibilidad. La única unidad posible no debería erigirse sobre la síntesis de un conjunto de conflictos, sino que habría de constituirse como *una manera de mantener el conflicto de modos políticamente productivos*, como una práctica contestataria que precisa que estos movimientos articulen sus objetivos bajo la presión ejercida por los otros, sin que esto signifique exactamente transformarse en los otros.

No se trata exactamente de la cadena de equivalencias propuesta por Laclau y Mouffe, aunque mantiene relaciones importantes con ella[3]. Las nuevas formaciones políticas no tienen una relación analógica entre sí, como si fueran entidades discretas y diferenciadas. Se trata de terrenos de politización que se superponen, se determinan mutuamente y confluyen. De hecho, los momentos más prometedores se producen cuando un movimiento social halla su condición de posibilidad en otro. Aquí la diferencia no se reduce simplemente a las diferencias *externas* entre los movimientos, entendidas como las que distinguen un movimiento de otro, sino, por el contrario, *a la propia diferencia en el seno del movimiento*, a una ruptura constitutiva que hace posibles los movimientos sobre bases no identitarias, que instala un cierto conflicto movilizador como base de la politización. La producción de facciones, entendida como el proceso por el cual una identidad excluye a otra con el fin de fortalecer su propia unidad y coherencia, comete el error de considerar el problema de la diferencia como aquel que surge *entre* una identidad y otra; sin embargo, la diferencia es la condición de posibilidad de la identidad o, mejor, su límite constitutivo: lo que hace posible su articulación y, al mismo tiempo, lo que hace posible cualquier articulación final o cerrada.

En el ámbito académico, el esfuerzo por separar los estudios de raza de los de sexualidad y de los de género está determinado por diversas necesidades de articulación autónoma, pero también produce invariablemente un conjunto de enfrentamientos importantes, dolorosos y prometedores que ponen de manifiesto los límites últimos de cualquiera de estas autonomías: la política de la sexualidad dentro de los estudios afroamericanos, la política de raza dentro de los estudios *queer*, dentro del estudio de clase, dentro del feminismo, la cuestión de la misoginia dentro de cualquiera de los anteriores, el tema de la homofobia dentro del feminismo, por mencionar algunos. En apariencia este podría ser precisamente el hastío de las luchas

[3] Véase mi debate sobre la igualdad con Ernesto Laclau en *Diacritics*, 27, primavera, 1997, pp. 3-12.

identitarias que una nueva izquierda, más inclusiva, aspira a transcender. Sin embargo, para que una política «inclusiva» signifique algo distinto a una nueva domesticación y subordinación de dichas diferencias, será necesario desarrollar un sentido de alianza en el curso de una nueva forma de encuentro conflictivo. Si los nuevos movimientos sociales se piensan como un sinnúmero de «particularidades» en pos de un universal aglutinador, será necesario que nos preguntemos cómo el precepto de un universal llegó a conformarse únicamente a costa de borrar los modos de funcionamiento previos del poder social. Esto no quiere decir que los universales no sean posibles, sino que lo son sólo en la medida en que se abstraen con respecto a los lugares en los que se sitúa el poder, que siempre será falsificador y territorializador, y abocado a despertar resistencia en todos lo niveles. Cualquiera que sea el universal que cobre existencia –y podría darse el caso de que los universales sólo cobraran existencia durante un periodo limitado, un «destello», en el sentido de Benjamin–, será el resultado de una difícil tarea de traducción en la que los movimientos sociales expondrán sus puntos de convergencia sobre el trasfondo en el que se desarrolla el enfrentamiento social.

Culpar a los nuevos movimientos sociales de su vitalidad, como han hecho algunos, equivale justamente a negarse a entender que el futuro de la izquierda tendrá que construirse a partir de movimientos que exijan una participación democrática; y que cualquier esfuerzo de imponer la unidad a estos movimientos desde fuera será rechazado nuevamente como una forma de vanguardismo dedicada a la producción de jerarquía y disenso que generarán la misma fragmentación que, se asegura, proviene del exterior.

La política *queer* y la descalificación de lo cultural

La nostalgia de una unidad falsa y excluyente corre pareja a la descalificación de lo cultural, y a un renovado conservadurismo sexual y social por parte de la izquierda. En ocasiones, esto

adopta la forma de tratar de volver a subordinar la raza a la clase, sin tomar en consideración lo que Paul Gilroy y Stuart Hall han sostenido: que la raza puede ser una de las modalidades en las que se experimenta la clase social. De este modo, raza y clase se escinden analíticamente tan solo para constatar que el análisis de una no puede proceder sin el análisis de la otra. Una dinámica diferente opera con respecto a la sexualidad, cuestión precisamente a la que quiero a dedicar el resto del presente artículo. Considerada como no esencial en relación a lo más apremiante de la vida material, con frecuencia *la ortodoxia representa a la política queer como el extremo cultural de la politización*.

Si bien se conciben las luchas de clase y de raza en términos predominantemente económicos, y las luchas feministas en algunos casos como económicas y en otros como culturales, las luchas *queer* se piensan no sólo como luchas culturales, sino como el caso paradigmático de la forma «meramente cultural» que han asumido los movimientos sociales contemporáneos. Consideremos la reciente obra de una colega, Nancy Fraser, cuyas ideas de ningún modo son ortodoxas; se trata de alguien que, por el contrario, ha procurado encontrar la manera de ofrecer un marco global para analizar las relaciones recíprocas entre distintos tipos de luchas emancipatorias. Voy a referirme a su trabajo, en parte porque en él es posible hallar la presunción que me preocupa, y, además, porque nos une una trayectoria de debate amistoso en común, que confío continuará como un intercambio productivo; éste es también el motivo que la convierte en la única persona a la que he decidido mencionar en este artículo[4].

En su último libro, *Justice Interruptus*, Fraser advierte correctamente que «actualmente en Estados Unidos se usa cada vez más la expresión «política de la identidad» como un término despectivo para aludir al feminismo, al antirracismo y al antiheterosexismo»[5]. Ella insiste en que estos movimientos

---

[4] Véase Seyla Benhabib, Judith Butler, Drucilla Cornell y Nancy Fraser (eds.), *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*, Nueva York, 1994.
[5] Nancy Fraser, *Justice Interruptus*, Routledge, Londres y Nueva York, 1997. [Ed. cast.: *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición «postsocialista»*, Siglo del Hombre Editores, Universidad de los Andes, Bogotá, 1997.]

tienen que ver con la justicia social, y sostiene que cualquier movimiento de izquierda debe dar respuesta a los desafíos que plantean. Sin embargo, reproduce la división que sitúa a ciertos grupos oprimidos en el ámbito de la economía política, y relega a otros a la esfera meramente cultural. Esta autora, que establece un *continuum* que abarca la economía política y la cultura, sitúa las luchas de lesbianas y gays en el extremo cultural del espectro político. La homofobia, sostiene, no tiene ninguna raíz en la economía política debido a que los homosexuales no ocupan una posición específica en relación con la división del trabajo, están distribuidos en toda la estructura de clases y no constituyen una clase explotada: «la injusticia que sufren se debe esencialmente a una cuestión de reconocimiento» y, por lo tanto, considera sus luchas como un asunto de reconocimiento cultural más que como una opresión material[6].

¿Por qué un movimiento interesado en criticar y transformar los modos en los que la sexualidad es regulada socialmente no puede ser entendido como central para el funcionamiento de la economía política? En realidad, sostener que esta crítica y transformación son una cuestión central para el proyecto del materialismo se convirtió en la cuestión decisiva planteada por las feministas socialistas y las personas interesadas en la confluencia del marxismo y el psicoanálisis en las décadas de 1970 y 1980, y fue claramente iniciada por Engels y Marx cuando insitían en que el «modo de producción» tenía que incluir formas de asociación social. En *La Ideología Alemana* (1846), Marx escribió: «Los hombres que rehacen diariamente su propia vida, simultáneamente comienzan a crear a otros hombres, a reproducir a los de su clase: se trata de la relación entre hombre y mujer, entre padres e hijos, se trata, en definitiva, de la *familia*»[7]. Aunque Marx vacila entre considerar la procreación como una relación natural o social, no sólo aclara

[6] Ibid., pp. 17-18; otra exposición de estas ideas puede encontrarse en Fraser, «From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a Post-Socialist' Age», *NLR* 212, julio/agosto de 1995. pp. 68-93. [Ed. cast.: *NLR* 0, pp. 126-155.]
[7] Robert C. Tucker (ed.), *The Marx-Engels Reader*, Nueva York, 1978, p. 157.

que un modo de producción va siempre unido a un modo de cooperación, sino, lo que es más importante, que «un modo de producción es en sí mismo una "fuerza productiva"»[8].

Engels desarrolla este argumento en *El origen de la familia, la propiedad y el Estado* (1884), donde propone una formulación que durante algún tiempo ha sido posiblemente el fragmento más citado en la discusión feminista socialista:

> De acuerdo con la concepción materialista, el factor determinante de la historia es, en último término, la producción y la reproducción de la vida inmediata. Ésta es, a su vez, de dos tipos: por un lado, la producción de los medios de subsistencia, del alimento, la vestimenta, la vivienda y los utensilios necesarios para dicha producción; y por otro, la producción misma de los seres humanos, la reproducción de la especie[9].

De hecho, muchos de los debates feministas de aquel periodo trataron no sólo de caracterizar a la familia como una parte del modo de producción, sino también de demostrar cómo la producción misma del género debía ser entendida como parte de la «producción de los propios seres humanos» conforme a las reglas que reproducían la familia heterosexual normativa. De este modo, el psicoanálisis se

---

[8] Ibid.

[9] Frederick Engels, «Prefacio a la primera edición», *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Equipo Editorial, San Sebastián, 1968, p. 7. En este párrafo, Engels prosigue afirmando que las sociedades evolucionan partiendo de una etapa en la que predomina el parentesco hacia otras en las que predomina el Estado, en este último estadio el parentesco es subsumido por el Estado. Es interesante destacar la coincidencia entre este argumento y las observaciones de Foucault en su *Historia de la sexualidad*, vol. I [ed. cast.: Siglo XXI, Madrid, 1978], donde sostiene: «En particular, a partir del siglo XVIII, las sociedades occidentales crearon y pusieron en marcha un nuevo aparato que se superpuso al que ya existía», (p. 106, edición inglesa). El parentesco determina la sexualidad en la forma más primitiva y evidente, que Foucault caracteriza como «un sistema de alianza» (p. 107, ed. ingl.), y que continúa sustentando una nueva organización de la «sexualidad» aún cuando esta última siga manteniendo cierta autonomía con respecto a la primera. Para un análisis más amplio acerca de esta relación, véase la entrevista que le hice a Gayle Rubin, «Sexual Traffic», en *differences*, vol. 6, 2-3, verano-otoño, 1994, pp. 62-97.

introdujo como una forma de demostrar cómo actuaba el parentesco para reproducir personas de acuerdo con modelos sociales que fueran útiles para el capital. Aunque algunas de las personas que participaron en aquellos debates dejaron la cuestión del parentesco en manos de Lévi-Strauss y de los sucesores de la teoría lacaniana, otras siguieron defendiendo la idea de que era necesaria una explicación específicamente social de la familia que diera cuenta de la división sexual del trabajo y de la reproducción «generizada» del trabajador. Para la posición feminista-socialista de aquella época fue esencial, precisamente, la idea de que la familia no es algo dado naturalmente, y que en la medida en que constituye un orden social específico de las funciones de parentesco, es históricamente contingente y, en principio, susceptible de ser transformada. El debate a lo largo de las décadas de 1970 y 1980 trató de incorporar la reproducción sexual a las condiciones materiales de la existencia, como un elemento característico y constitutivo de la economía política. Así mismo, trató de demostrar cómo la reproducción de personas generizadas, de «hombres» y de «mujeres», dependía de la regulación social de la familia y, en realidad, de la reproducción de la familia heterosexual como lugar de la reproducción de personas heterosexuales aptas para incorporarse a la familia en tanto que forma social. De hecho, en el trabajo de Gayle Rubin y de otras autoras, se asumía que la reproducción normativa del género era esencial para la reproducción de la heterosexualidad y de la familia. De este modo, la división sexual del trabajo no podía ser entendida al margen de la reproducción generizada de las personas; el psicoanálisis intervino habitualmente como un modo de rastrear la vertiente psíquica de esta organización social, y los modos en los que esta regulación se manifestaba en los deseos sexuales. En este sentido, la regulación de la sexualidad estuvo sistemáticamente vinculada al *modo de producción* apto para el funcionamiento de la economía política.

Exclusión material

Adviértase que el «género» y la «sexualidad» pasan a formar parte de la «vida material» no sólo debido al modo en el que se ponen al servicio de la división sexual del trabajo, sino también debido al modo en el que el género normativo se pone al servicio de la reproducción de la familia normativa. El problema aquí, a diferencia de cómo lo entiende Fraser, es que las luchas para transformar el campo social de la sexualidad no sólo no se convierten en centrales para la economía política hasta el punto de poder ser relacionadas directamente con la cuestión del trabajo no remunerado y explotado, sino, además, hasta el punto de no poder ser entendidas, si no se amplia la esfera «económica» para incluir tanto la reproducción de mercancías, como la reproducción social de las personas.

Si tenemos en cuenta el esfuerzo feminista-socialista por comprender cómo la reproducción de las personas y la regulación social de la sexualidad forman parte del mismo proceso de producción y, por lo tanto, de la «concepción materialista» de la economía política, ¿cómo es posible que se suprima el vínculo entre este análisis y el modo de producción, tan pronto como el objeto de atención del análisis crítico se desplaza desde la cuestión de cómo se reproduce la sexualidad normativa al cuestionamiento *queer* de cómo esa misma normatividad es quebrada por las sexualidades no normativas que ésta encierra en sus propios términos, así como por las sexualidades que florecen y sufren al margen de los mismos? ¿Se trata sólo de una cuestión de reconocimiento cultural cuando las sexualidades no-normativas son marginadas y descalificadas?

¿Es posible distinguir, aún analíticamente, entre la falta de reconocimiento cultural y la opresión material cuando la misma definición de «persona» legal está rigurosamente constreñida por las normas culturales que son indisociables de sus efectos materiales? Por ejemplo, en los casos en los que se excluye a lesbianas y gays de las nociones de familia definidas por el Estado (que, de acuerdo con el derecho tributario y de

propiedad, es una unidad económica); cuando se les excluye, negándoles la condición de ciudadanía; cuando se ven privados de forma selectiva del derecho a la libertad de expresión y reunión; cuando se les priva del derecho a expresar su deseo (en tanto miembros del ejército); o no se les permite legalmente tomar decisiones médicas de urgencia sobre el amante moribundo, heredar las propiedades del amante muerto o recibir del hospital el cuerpo del amante fallecido: ¿no indican estos ejemplos cómo la «sagrada familia» constriñe, una vez más, los mecanismos que regulan y distribuyen los intereses relativos a la propiedad? ¿Son estas privaciones de los derechos civiles simplemente un modo de propagar actitudes culturales discriminatorias o ponen de manifiesto una operación específica de distribución sexual y generizada de los derechos legales y económicos?

Si continuamos tomando el modo de producción como la estructura que define la economía política, en ese caso, para las feministas posiblemente carece de sentido abandonar la perspectiva, que tanto ha costado defender, de que la sexualidad debe ser entendida como parte de ese modo de producción. Pero incluso si consideramos, tal y como plantea Fraser, la «redistribución» de bienes y derechos como la cuestión que define la economía política, ¿cómo es posible que cometamos el error de no percibir el modo en el que estas operaciones homófobas resultan fundamentales para el funcionamiento de la economía política? Si tenemos en cuenta la forma en la que se distribuye la atención médica en este país y el ánimo de lucro que determina la organización de la atención sanitaria y de la industria farmacéutica, factores que imponen cargas diferentes sobre aquellos que viven con VIH y SIDA, ¿cómo sostener que los gays no constituyen una «clase» diferencial? ¿Cómo tenemos que analizar la producción de la población con VIH como clase de deudores permanentes? ¿No merecen las tasas de pobreza entre las lesbianas ser consideradas en relación a la heterosexualidad normativa de la economía?

El modo de producción sexual

Aunque en *Justice Interruptus*, Fraser admite que el «género» es un «principio básico que estructura la economía política», el argumento que ofrece es que este principio estructura el trabajo reproductivo no pagado[10]. Aunque insista en dejar claro su apoyo a las luchas de liberación de gays y lesbianas y su oposición a la homofobia, no aborda de un modo suficientemente radical las consecuencias que acarrea su propia conceptualización. No se pregunta cómo el ámbito de la reproducción, que garantiza la posición que ocupa el «género» en el marco de la economía política, está circunscrito por la regulación sexual, es decir, no se interroga por medio de qué formas obligatorias de exclusión se define y naturaliza la esfera de la reproducción. ¿Existe algún modo de analizar cómo la heterosexualidad normativa y sus «géneros» son producidos en el terreno de la reproducción sin tener en cuenta las formas obligatorias en las que la homosexualidad y la bisexualidad, así como las formas de transexualidad, *son producidas* como expresiones «aberrantes» de la sexualidad y sin ampliar el modo de producción para que pueda dar cuenta justamente de este mecanismo social de regulación? Sería un error entender dichas producciones como «meramente culturales» si pensamos que son esenciales para el funcionamiento del orden sexual de la economía política, es decir, si pensamos que constituyen una amenaza fundamental para su funcionamiento adecuado. Lo económico, ligado a lo reproductivo, está necesariamente vinculado con la reproducción de la heterosexualidad. No se trata simplemente de que excluya las formas de sexualidad no heterosexuales, sino de que su eliminación resulta fundamental para el funcionamiento de esta normatividad previa. No se trata sencillamente de que ciertas personas sufran una falta de reconocimiento cultural por parte de otras, sino, por el contrario, de la existencia un modo específico de producción e intercambio sexual que funciona con el fin de mantener la estabilidad del sistema de género, la heterosexualidad del deseo y la naturalización de la familia[11].

---

[10] N. Fraser, *Justice Interruptus*, cit., p. 19; *Iustitia Interrupta*, cit., p. 31.
[11] Además, aunque Fraser distingue entre cuestiones de reconocimiento cultural y cuestiones de economía política es importante

¿Por qué, entonces, si tenemos en cuenta el lugar fundamental que ocupa la sexualidad en el pensamiento de la producción y la distribución, la sexualidad emergería como la figura ejemplar de lo «cultural» en las formulaciones más recientes a cargo de los marxistas y los neomarxistas?[12] ¡Con qué rapidez, y en ocasiones sin ser conscientes de ello, la distinción entre lo material y lo cultural es reelaborada cuando se trata de trazar las líneas que excluyen la sexualidad de la esfera de la estructura política fundamental! Esto pone de manifiesto que esta distinción no constituye un fundamento conceptual, puesto que se sustenta en la amnesia selectiva que caracteriza la historia misma del marxismo. Después de todo, además de la contribución estructuralista a la obra de Marx, cabe destacar cómo la distinción entre vida cultural y material fue cuestionada desde distintos ángulos. El propio Marx argumentó que no era posible abstraer totalmente las estructuras económicas precapitalistas de los universos culturales y simbólicos en los que se inscribían, una tesis que ha impulsado la contribución fundamental de la antropología económica: Marshall Sahlins, Karl Polanyi y Henry Pearson. Este trabajo amplía y perfecciona la tesis de Marx recogida en *Formaciones económicas precapitalistas*[13], donde pretende explicar cómo lo cultural y lo económico llegan a establecerse como esferas susceptibles de ser separadas; en realidad, cómo la institución de la economía en tanto esfera diferenciada es el resultado de una operación de abstracción iniciada por el capital. El propio Marx era consciente de que estas distinciones son el efecto y la culminación de la división del trabajo y que, por lo tanto, no pueden ser excluidas de su estructura; por ejemplo, en *La ideología alemana* escribe lo siguiente: «La división del trabajo sólo se instituye totalmente como tal a partir del momento en el que aparece la distinción

recordar que únicamente nos hacemos «reconocibles» al tomar parte en el intercambio y que el reconocimiento mismo es una forma y una condición previa al intercambio.

[12] El papel de la sexualidad en el «intercambio» ha sido el centro de la mayor parte de los trabajos que han tratado de reconciliar la noción de parentesco de Lévi-Strauss, basada en explicaciones normativas del intercambio heterosexual en la estructura social exogámica, con los conceptos marxistas de intercambio.

[13] Karl Marx, *Líneas fundamentales de la crítica de la economía política (Grundrisse)*, Crítica, Barcelona, 1978, pp. 427-468. [N. de la T.]

entre el trabajo físico y el intelectual»[14]. En parte, esto es lo que determina el esfuerzo de Althusser por repensar la división del trabajo en «Ideología y aparatos ideológicos del Estado» en términos de reproducción de la fuerza del trabajo y, de un modo más específico, de «las formas de sujeción ideológica que contribuyen a la reproducción de las capacidades de la fuerza de trabajo»[15]. La importancia de lo ideológico en la reproducción de las personas alcanza su punto culminante en la argumentación rupturista de Althusser, según la cual «una ideología siempre existe en un aparato, y en su práctica o prácticas. Esta existencia es material»[16]. De ese modo, aun en el caso de que la homofobia fuera concebida únicamente como una disposición cultural, seguiría estando situada en el aparato y en la práctica de su institucionalización.

Dones culturales y materiales

En el marco de la teoría feminista, el giro hacia Lévi-Strauss incorporó el análisis del intercambio de las mujeres a la crítica marxista de la familia, y jugó, durante algún tiempo, un papel paradigmático en el pensamiento acerca del género y la sexualidad. Por otro lado, este importante y problemático desplazamiento fue el que desestabilizó la distinción entre vida cultural y vida material. Si, de acuerdo con Lévi-Strauss, las mujeres eran un «don», entonces formaban parte del proceso de intercambio en formas que podrían no remitirse únicamente al terreno de lo cultural o al de lo material. De acuerdo con Marcel Mauss, cuya teoría sobre el don sirvió de inspiración a Lévi-Strauss, el don establece los límites del materialismo. Para Mauss, lo económico es una de las partes de un intercambio que asume diversas formas culturales, y la relación entre la esfera económica y la cultural no es tan

---

[14] Tucker, (ed.), *The Marx-Engels Reader*, p. 51.
[15] Louis Althusser, *Lenin and Philosophy, and Other Essays*, traducción de Ben Brewster, Nueva York, 1971, p. 133. [Ed. cast.: *Lenin y la filosofía*, Era, México DF, 1978; *Escritos, 1968-1970*, Laia, Barcelona, 1975; Posiciones, Anagrama, Barcelona, 1977.]
[16] Ibid., p. 166.

nítida a como se había pensado. Aunque Mauss no atribuyó al capitalismo la distinción entre la vida cultural y la material, su análisis considera que las formas habituales en las que se produce el intercambio son expresiones de puro materialismo: «originalmente la res no tenía porqué ser la cosa en sentido estricto, inextricablemente tangible, el objeto simple y pasivo de la transacción en el que se ha convertido»[17]. Por el contrario, para él la res es el lugar que aglutina un conjunto de relaciones. Asimismo, en principio, no es posible separar a la «persona» de sus «objetos»: el intercambio consolida o amenaza los vínculos sociales.

Lévi-Strauss no demostró únicamente que esta relación de intercambio no era o bien cultural o bien económica, sino que hizo que esta distinción fuera sólo inadecuada e inestable: el intercambio produce un conjunto de relaciones sociales, comunica un valor cultural o simbólico –la interrelación entre ambos resulta fundamental para entender el modo en el que las posiciones lacanianas se alejan de las de Lévi-Strauss– y asegura las vías de la distribución y el consumo. Si la regulación del intercambio sexual hace difícil, si no imposible, establecer una distinción entre lo cultural y lo económico, entonces ¿cuáles son las consecuencias que pueden extraerse del funcionamiento de estos intercambios una vez que hemos admitido que exceden y tornan confusas las estructuras claramente elementales del parentesco? ¿Sería más fácil distinguir entre lo económico y lo cultural si el intercambio sexual no normativo y contranormativo llegará a constituir el sistema de circuitos excesivo del don en relación al parentesco? La cuestión, por lo tanto, no es si la política sexual pertenece a lo cultural o a lo económico, sino cómo las propias prácticas del intercambio sexual difuminan la diferencia entre ambas esferas.

De hecho, los esfuerzos convergentes de los estudios *queer* y de los estudios gays y lesbianos han tenido el efecto de cuestionar el vínculo que se establecía entre el parentesco y la reproducción sexual, así como el vínculo existente entre

---

[17] Marcel Mauss, *An Essay on the Gift*, Nueva York, 1990, p. 50. [Ed. cast.: *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid, 1979.]

la reproducción sexual y la sexualidad. Se podría ver en los estudios *queer* un importante retorno a la crítica marxista de la familia, basado en una perspectiva dinámica que desarrolla un *análisis socialmente contingente y socialmente transformable del parentesco*, que se distancia del pathos universalizador de las aproximaciones inspiradas en Lévi-Strauss y Lacan que han determinado algunas formas de teorización feminista. Aunque la teoría de Lévi-Strauss contribuyó a demostrar cómo la norma heterosexual produjo el género como una forma de acrecentar su influencia, no pudo proporcionar los instrumentos críticos necesarios para resolver sus callejones sin salida. El modelo obligatorio del intercambio sexual no sólo reproduce una sexualidad constreñida por la reproducción, sino una noción naturalizada del «sexo», en la cual la reproducción tiene una función primordial. En la medida en que los sexos naturalizados funcionan para asegurar la pareja heterosexual como la estructura sagrada de la sexualidad, contribuyen a perpetuar el parentesco, los títulos legales y económicos, así como las prácticas que delimitan quién será una persona socialmente reconocida como tal. Insistir en que las formas sociales de la sexualidad no sólo pueden exceder, sino desbaratar los ordenamientos heterosexuales del parentesco así como de la reproducción, equivale, asimismo, a sostener que lo que cualifica a alguien como persona y ser sexual puede ser radicalmente modificado; un argumento que no es meramente cultural, sino que confirma el papel de la regulación sexual como un modo de producción del sujeto.

¿No será que estamos presenciando un esfuerzo erudito cuyo fin es normalizar la fuerza política de las luchas *queer* sin atender al desplazamiento fundamental en el modo de conceptualizar e institucionalizar las relaciones sociales que estas luchas demandan? ¿No será que la asociación entre la esfera sexual y la cultural, y el esfuerzo concomitante de tratarlas autónomamente infravalorando a esta última, constituye la respuesta irreflexiva ante una descalificación sexual que se observa que está teniendo lugar en la esfera cultural, es decir, un intento de colonizar y confinar la homosexualidad dentro de lo cultural o como lo cultural en sentido estricto?

El neoconservadurismo dentro de la izquierda que aspira a infravalorar lo cultural no es más que otra intervención cultural. Sin embargo, la manipulación táctica de la distinción entre lo cultural y lo económico destinada a volver a implantar la desacreditada noción de opresión secundaria lo único que provocará será una reacción de resistencia contra la imposición de la unidad, reforzando la sospecha de que la unidad sólo se logra mediante una escisión violenta. De hecho, por mi parte añadiría que es la comprensión de esta violencia la que ha motivado la adhesión al postestructuralismo por parte de la izquierda; dicho en otras palabras, se trata de un modo de interpretar qué es lo que debemos dejar fuera de un concepto de unidad para que éste adquiera la apariencia de necesidad y coherencia, e insistir en que la diferencia sigue siendo constitutiva de cualquier lucha. Este rechazo a subordinarse a una unidad que caricaturiza, desprecia y domestica la diferencia se convierte en la base a partir de la cual desarrollar un impulso político más expansivo y dinámico. Esta resistencia a la «unidad» encierra la promesa democrática para la izquierda.

Nancy Fraser

HETEROSEXISMO, FALTA DE RECONOCIMIENTO Y CAPITALISMO*:

Una respuesta a Judith Butler

El artículo de Judith Butler es de agradecer por varios motivos[1]. Nos remite a cuestiones importantes y de hondo calado que la teoría social ha estado pasando por alto desde hace tiempo. Tiene la virtud de relacionar una reflexión sobre estas cuestiones con un diagnóstico sobre el agitado estado de la izquierda en la coyuntura política actual. Sin embargo, lo más importante es el modo en el que Butler trata de identificar y recuperar los aspectos más genuinamente valiosos del marxismo y del feminismo socialista de la década de 1970, contra los que conspiran las tendencias intelectuales y políticas del momento con el fin de reprimirlos. También es ejemplar su interés por integrar las perspectivas más acertadas en el seno de estos paradigmas, con otros posicionamientos idóneos provenientes de otros paradigmas más recientes, tales como el análisis del discurso, los estudios

* El término «misrecognition» alude tanto a la falta de reconocimiento en sentido estricto como a un reconocimiento inadecuado. [N. de la T.]

[1] Quiero mostrar mi agradecimiento hacia Laura Kipnis, Linda Nicholson y Eli Zaretsky por sus valiosas aportaciones. Este ensayo fue publicado en *Social Text* 52-53, otoño-invierno de 1997, pp. 279-289. Se trata de una réplica al ensayo de Judith Butler «Meramente cultural», publicado en *Social Text* 52-53, 1997, y en NLR 227, enero-febrero de 1998.

culturales y el postestructuralismo, con el propósito de entender el capitalismo contemporáneo. Se trata de compromisos que comparto de todo corazón.

Sin embargo, Butler y yo no estamos de acuerdo. Nuestras divergencias más importantes, y las más fructíferas para el debate, giran precisamente en torno a cómo llevar a cabo este proyecto compartido de recuperación e integración. Nuestros puntos de vista son diferentes justamente en relación a cuál es el legado del marxismo que ha perdurado y cuáles las perspectivas del feminismo socialista que siguen teniendo vigencia. También diferimos en cuanto a nuestras respectivas valoraciones acerca de los méritos de las distintas corrientes postestructuralistas y acerca de nuestros enfoques respectivos sobre cómo éstas pueden contribuir mejor a la construcción de una teorización social que retenga una dimensión materialista. Finalmente, discrepamos acerca de la naturaleza del capitalismo contemporáneo.

Para desbrozar el camino con el fin de poder entablar una discusión productiva sobre estas cuestiones, quiero empezar por deshacerme rápidamente de lo que para mí no son más que señuelos. Butler conjuga la discusión de mi libro *Justice Interruptus*[2] con la crítica dirigida a un grupo de interlocutores anónimos a los que denomina «marxistas neoconservadores». Cualquiera que sea el mérito de su crítica en contra de este grupo, cuestión que abordaré más adelante, su estrategia de usarla para enmarcar su crítica a mi trabajo resulta desafortunada. A pesar de sus intentos por sostener lo contrario, los lectores pueden sacar la conclusión errónea de que comparto con los «marxistas neoconservadores» su modo de relegar la opresión de gays y lesbianas como una cuestión «meramente cultural», y, por lo tanto, secundaria, derivada o incluso trivial. Podrían llegar a aceptar que para mí la opresión sexual es de menor importancia, es menos material y real que la opresión de clase, y que pretendo subordinar las luchas contra el heterosexismo a las luchas contra la explotación de los

---

[2] Nancy Fraser *Justice Interruptus. Critical reflections on the «postsocialist» condition*, cit.

trabajadores. Así pues, al encontrarme alineada de este modo con los «marxistas ortodoxos sexualmente conservadores», los lectores podrían incluso llegar a la conclusión de que para mí los movimientos homosexuales son una muestra de particularismos injustificados que han escindido a la izquierda, y que en consonancia desearía someterlos a la unidad de manera forzada.

Evidentemente, esto no se corresponde con lo que yo pienso. Por el contrario, en *Justice Interruptus* he analizado la fractura que existe entre la denominada política de la identidad y la política de clase, entre la izquierda cultural y la izquierda social, como un componente constitutivo de la condición «postsocialista»[3]. Con el fin de superar estas divisiones y sentar las bases necesarias para un frente unitario de izquierda, he propuesto un marco teórico que se aleja de las distinciones ortodoxas entre «base» y «superestructura», opresión «primaria» y «secundaria», y que cuestiona la primacía de lo económico. En este proceso he postulado tanto la irreductibilidad conceptual de la opresión heterosexista como la legitimidad moral de las reivindicaciones gays y lesbianas.

Dos clases de ofensas

La distinción normativa entre injusticias de distribución e injusticias de reconocimiento ocupa un lugar central en mi marco teórico. Lejos de relegar a estas últimas en la medida en que son «meramente culturales», trato de conceptualizar dos tipos de ofensas iguales en cuanto a su importancia, su gravedad y su existencia, que cualquier orden social moralmente válido debe erradicar. Desde mi punto de vista, la falta de reconocimiento no equivale simplemente a ser desahuciada como una persona enferma, ser infravalorado o recibir

[3] Véase, en particular, la introducción y el cap. I, «From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a "Postsocialist" Age», en Nancy Fraser, *Justice Interruptus: Critical Reflections on the «Postsocialist» Condition*, cit; «¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas de la justicia en la era "postsocialista"», *NLR* 0, enero de 2000, pp. 126-155.

un trato despreciativo en función de las actitudes conscientes o creencias de otras personas. Equivale, por el contrario, a no ver reconocido el propio estatus de interlocutor/a pleno/a en la interacción social y verse impedido/a a participar en igualdad de condiciones en la vida social, no como consecuencia de una desigualdad en la distribución (como, por ejemplo, verse impedida a recibir una parte justa de los recursos o de los «bienes básicos»), sino, por el contrario, como una consecuencia de patrones de interpretación y evaluación institucionalizados que hacen que una persona no sea comparativamente merecedora de respeto o estima. Cuando estos patrones de falta de respeto y estima están institucionalizados, por ejemplo, en la legislación, la ayuda social, la medicina y/o la cultura popular, impiden el ejercicio de una participación igualitaria, seguramente de un modo similar a como sucede en el caso de las desigualdades distributivas. En ambos casos, la ofensa resultante es absolutamente real.

Por lo tanto, de acuerdo con mi concepción, la falta de reconocimiento es una relación social institucionalizada y no un estado psicológico. Infringir una ofensa en contra del estatus, en lo esencial, es analíticamente diferente, y conceptualmente irreductible a la injusticia distributiva, aunque pueda ir unida a ésta. Que la «falta de reconocimiento» se transforme en una injusticia distributiva, y viceversa, depende de la naturaleza de la organización social en cuestión. Por ejemplo, en las sociedades precapitalistas y preestatales, en las que el estatus es el principio de distribución dominante y en las que el orden estamental y la jerarquía de clase están fusionados, la falta de reconocimiento sencillamente implica una distribución desigual. Por el contrario, en las sociedades capitalistas, en las que la institucionalización de relaciones económicas especializadas permite una relativa desvinculación de la distribución económica respecto a las estructuras de prestigio, y en las que, por lo tanto, el estatus y la clase pueden diferir, la falta de reconocimiento y la distribución desigual no son totalmente intercambiables. Más adelante consideraré si en la actualidad coinciden y hasta qué punto.

No obstante, desde un punto de vista normativo, la cuestión clave es la siguiente: la falta de reconocimiento constituye una injusticia fundamental, vaya o no acompañada de una distribución desigual. Y esto tiene consecuencias políticas. No hace falta demostrar que una forma determinada de falta de reconocimiento implica una distribución desigual para legitimarla con el fin de exigir justicia social y pretender que sea remediada. Esto es lo que ocurre con la falta de reconocimiento de carácter heterosexista, que implica la institucionalización de normas sexuales e interpretaciones que niegan la participación igualitaria de gays y lesbianas. Oponerse al heterosexismo no tiene por qué pasar por traducir las reivindicaciones contra las ofensas al estatus sexual a los términos en los que se formulan las reivindicaciones contra las desposesiones sufridas por pertenecer a una determinada clase social con el fin de dotar a aquéllas de legitimidad. Tampoco es preciso demostrar que estas luchas representan una amenaza para el capitalismo para demostrar que son justas.

De acuerdo con mi análisis, por lo tanto, las injusticias derivadas de la «falta de reconocimiento» son tan graves como las distributivas. Y no pueden ser reducidas a éstas. Así pues, lejos de postular que las ofensas culturales son reflejos superestructurales de las ofensas económicas, he propuesto un análisis en el que ambas son fundamentales y conceptualmente irreductibles. Por lo tanto, de acuerdo con esta perspectiva, no tiene sentido decir que la discriminación heterosexista es «meramente cultural». Este enunciado presupone justamente el tipo de modelo base-superestructura, el tipo de monismo economicista, que mi modelo trata de combatir.

Desentrañando la teoría y la política

En resumen, Butler confunde lo que en realidad constituye un dualismo entre estatus y clase cuasiweberiano con un monismo economicista marxista ortodoxo. Butler, dando por sentado erróneamente que distinguir entre redistribución y reconocimiento implica necesariamente desvalorizar el

reconocimiento, trata mi distinción normativa como una «táctica» cuyo fin es despreciar las luchas gays y lesbianas e imponer una nueva «ortodoxia». A diferencia de Butler, pretendo defender esta distinción, rechazando simultáneamente la táctica que ella apunta. Para situar lo que realmente está en juego en nuestra confrontación hace falta distinguir dos cuestiones que aparecen inextricablemente mezcladas en su exposición. La primera se refiere a una cuestión política acerca de la importancia y la gravedad de la opresión heterosexista; con respecto a esta cuestión, y como he explicado anteriormente, estamos de acuerdo. La segunda se refiere a una cuestión teórica que concierne al estatuto conceptual de lo que Butler equivocadamente denomina la «distinción material/cultural», tal y como aparece relacionada con el análisis del heterosexismo y la caracterización de la sociedad capitalista. Aquí es donde hay que situar las verdaderas discrepancias entre nosotras[4].

---

[4] En lo que sigue voy a dejar a un lado el modo problemático en el que Butler se refiere a la tesis central de mi libro *Justice Interruptus*. Me atribuye la afirmación categórica de que el heterosexismo es simplemente una injusticia derivada de la falta de reconocimiento que nada tiene que ver con una distribución desigual. En realidad, lo que yo planteo es un debate a modo de hipótesis que sirva de experimento reflexivo. Con el propósito de poner de manifiesto la lógica específica de las reivindicaciones redistributivas y de reconocimiento respectivamente, invito a los lectores a imaginar un espectro conceptual de colectividades oprimidas, que sitúa en un extremo a las víctimas típicamente ideales de una distribución desigual en estado puro y en el otro a las víctimas típicamente ideales de la falta de reconocimiento en estado puro; en el centro se situarían las instancias híbridas o «bivalentes». En consonancia con este espíritu hipotético, esbozo un concepto de «sexualidad despreciada», que constituye una aproximación concreta al tipo ideal de falta de reconocimiento que se sitúa en un extremo del espectro, al tiempo que advierto explícitamente que esta concepción de la sexualidad es discutible y dejo abierta la cuestión de si se ajusta, y de qué modo, a las colectividades homosexuales existentes que en la actualidad luchan en pos de la justicia en el mundo real. Por lo tanto, mi análisis de la «falta de reconocimiento» del heterosexismo en *Justice Interruptus* se desarrolla de forma mucho más cualificada a como Butler deja entrever. Es más, recientemente he planteado que a efectos prácticos casi todas las colectividades oprimidas del mundo real son «bivalentes». Prácticamente todas tienen un componente económico y otro de estatus; por lo tanto, virtualmente todas sufren de una distribución desigual y de una falta de reconocimiento en modos que impiden que podamos concebir cualquiera de ellas como un efecto indirecto de la otra, sino que, por el contrario, cada una tiene su peso específico

Voy a comenzar a desentrañar nuestros auténticos puntos de desacuerdo resumiendo esquemáticamente la crítica planteada por Butler. De acuerdo con mi interpretación, a su juicio existen tres argumentos teóricos fundamentales para rechazar el marco de redistribución/reconocimiento que propongo. En primer lugar, Butler sostiene que, debido a que los gays y las lesbianas son víctimas de desigualdades materiales y económicas, su opresión no se categoriza de un modo apropiado como falta de reconocimiento. En segundo lugar, apelando a la perspectiva fundamental defendida por el feminismo socialista en la década de 1970, que postula que la familia forma parte del modo de producción, ella afirma que la regulación heteronormativa de la sexualidad es «central para el funcionamiento de la economía política» y que las luchas contemporáneas contra dicha regulación representan una «amenaza a la viabilidad» del sistema capitalista. En tercer lugar, tras retomar algunas aproximaciones antropológicas sobre el intercambio precapitalista, argumenta que la distinción entre lo material y lo cultural es «inestable», un «anacronismo teórico» que la teoría social debería rechazar. En mi opinión, ninguno de estos argumentos resulta convincente, sobre todo porque ninguno aporta un enfoque acertado que caracterice y sitúe históricamente la sociedad capitalista contemporánea. Voy a referirme a los tres argumentos por orden.

El primer argumento de Butler se refiere a ciertos hechos innegables acerca de las ofensas que habitualmente sufren

independientemente de la otra. Sin embargo, no todas son bivalentes de la misma manera ni en el mismo grado. De acuerdo con los ejes de la opresión, algunas se inclinan más hacia el extremo redistributivo del espectro, otras hacia el del reconocimiento y otras se sitúan en el centro. Teniendo en cuenta este análisis, si bien el heterosexismo puede ser parcialmente remitido a un problema de distribución desigual, está constituido por injusticias derivadas de la falta de reconocimiento y enraizadas fundamentalmente en un sistema de estatus que hace que la homosexualidad sea una sexualidad infravalorada e instituida como una sexualidad despreciada. La argumentación original se encuentra en Nancy Fraser, *Justice Interruptus*, cap. I. Para un desarrollo ulterior, véase id., «Social Justice in the Age of Identity Politics. Redistribution, Recognition and Participation», en *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 18, Salt Lake City, en prensa.

los gays y las lesbianas. Lejos de ser «meramente simbólicas», éstas incluyen graves desventajas económicas cuyos efectos materiales son incuestionables. Por ejemplo, en Estados Unidos, actualmente los gays y las lesbianas pueden ser despedidos sin contemplaciones de empleos civiles y del servicio militar, se les niega un amplio abanico de beneficios sociales basados en la familia, cargan de manera desproporcionada con los costes médicos, y son discriminados legalmente en materia fiscal y en sus derechos de herencia. Igualmente materiales son los efectos que se derivan del hecho de que los homosexuales carezcan de toda la gama de derechos constitucionales y del sistema de protección que disfrutan los heterosexuales. En muchas jurisdicciones pueden ser procesados por mantener relaciones sexuales consensuadas, y en muchas más pueden ser atacados impunemente. Según Butler, el carácter económico y material de estas discriminaciones prueba que analizar el heterosexismo como «falta de reconocimiento» constituye un error.

Evidentemente, la premisa de Butler es cierta, no así la conclusión a la que llega. Presupone que las injusticias que se derivan de la falta de reconocimiento han de ser inmateriales y de carácter no económico. Dejando de lado por el momento su modo de relacionar lo material y lo económico, esta presunción es doblemente incorrecta. Consideremos en primer lugar la cuestión de lo material. De acuerdo con mi concepción, las injusticias de falta de reconocimiento son tan materiales como las de distribución desigual. Ciertamente, las primeras están basadas en patrones sociales de interpretación, evaluación y comunicación, por consiguiente, si se prefiere, en el orden simbólico. Pero esto no quiere decir que sean «meramente» simbólicas. Por el contrario, las normas, significados y construcciones de la personalidad que imposibilitan que las mujeres, las personas racializadas, y/o los gays y las lesbianas participen de forma igualitaria en la vida social cobran forma material en las instituciones y en las prácticas sociales, en la acción social y en el hábito encarnado y, por supuesto, en los aparatos ideológicos del Estado. Lejos de

ocupar un ámbito etéreo y difuso, son materiales en lo que se refiere tanto a su existencia como a sus consecuencias.

Por consiguiente, desde mi perspectiva, las ofensas materiales a las que Butler se refiere constituyen casos paradigmáticos de falta de reconocimiento. Reflejan la institucionalización de significados, normas y construcciones de la personalidad heterosexista en campos tales como la ley constitucional, la medicina, las políticas de inmigración y naturalización, las normas tributarias de carácter estatal y federal, las políticas sociales y de empleo, la legislación que vela por la igualdad de oportunidades y otros aspectos similares. Es más, lo que se institucionaliza, tal y como advierte la propia Butler, son construcciones culturales de derechos y personalidad que producen a los sujetos homosexuales como aberrantes. Ésta es, insisto en ello, la esencia de la falta de reconocimiento: la construcción material que instituye normas culturales que hacen que una clase de personas sea infravalorada y no pueda participar en pie de igualdad.

Identificar la ofensa principal

Si consideramos también como materiales las ofensas que surgen de la falta de reconocimiento, ¿significa esto que también son económicas? Es verdad, tal y como advierte Butler, y como yo misma expresé en *Justice Interruptus*, que algunas formas de heterosexismo se traducen en ofensas de carácter económico contra los gays y las lesbianas. La cuestión es cómo interpretarlas[5]. Una posibilidad es considerar estas ofensas económicas como una expresión directa de la estructura económica de la sociedad, de forma similar a como los marxistas consideran la explotación de los trabajadores. De acuerdo con esta interpretación, que Butler parece suscribir,

---

[5] En términos generales, tendríamos que distinguir varias dimensiones en relación a este punto: 1) la naturaleza de las injusticias en cuestión; 2) sus causas originales; 3) los mecanismos causales contemporáneos que contribuyen a su perpetuación; 4) sus soluciones. Agradezco a Erik Olin Wright por esta observación (comunicación privada, 1997).

las desventajas económicas que sufren los homosexuales difícilmente podrían sustraerse de las relaciones de producción. Remediarlas requeriría transformar dichas relaciones. Otra posibilidad, por la que yo me inclino, es ver las ofensas económicas del heterosexismo como consecuencias indirectas de una distribución (desigual) que procede de una injusticia más importante, que es la falta de reconocimiento. De acuerdo con esta interpretación, que propuse en Justice Interruptus, las raíces del heterosexismo económico serían las «relaciones de reconocimiento»: un patrón institucionalizado de interpretación y evaluación que construye la heterosexualidad como normativa y la homosexualidad como desviación, negando, por lo tanto, a los gays y a las lesbianas una participación igualitaria. Cambiar las relaciones de reconocimiento supondría eliminar la distribución desigual.

Este conflicto de interpretaciones plantea preguntas intrincadas y de hondo calado. ¿Es necesario transformar la estructura económica del capitalismo contemporáneo para remediar las desigualdades económicas que sufren los homosexuales? ¿A qué nos referimos exactamente cuando hablamos de «estructura económica»? ¿Deberíamos concebir la regulación heteronormativa de la sexualidad como directamente vinculada a la economía capitalista? ¿O es más adecuado analizarla en relación con un sistema de estatus distinto a la estructura económica aunque relacionado con ésta de un modo complejo? En un sentido más general, ¿coinciden en la sociedad del capitalismo tardío las relaciones de reconocimiento y las relaciones económicas? ¿O introducen las diferenciaciones institucionales del capitalismo moderno fracturas entre el estatus y la clase?

Para seguir profundizando en estas cuestiones examinaré el segundo argumento utilizado por Butler. Para abordarlo, ella invoca la perspectiva del feminismo socialista de la década de 1970, según la cual la familia forma parte del modo de producción, para sustentar la tesis de que la regulación heteronormativa de la sexualidad es «central para el funcionamiento de la economía política». Por lo tanto, afirma Butler,

las luchas contemporáneas contra esta regulación «amenazan la viabilidad» del sistema capitalista.

En realidad, con respecto a esta cuestión cabría distinguir dos variantes diferentes del mismo argumento: una de carácter definitorio y otra funcionalista. De acuerdo con la primera variante, la regulación (hetero)sexual pertenece por definición a la estructura económica. La estructura económica, equivale sencillamente a la totalidad del conjunto de los mecanismos sociales e instituciones que contribuyen a la (re)producción de las personas y de los bienes. En este sentido, la familia es parte de esta estructura por definición, ya que es el lugar principal en el que tiene lugar la reproducción de las personas. A ella pertenece también, por extensión, el sistema de género, que regula los «productos» familiares para adecuarlos a uno de los dos –y sólo dos– tipos de personas mutuamente excluyentes y aparentemente naturales: hombres y mujeres. Se asume que el sistema de género, a su vez, presupone un modo de regulación sexual que produce y naturaliza la heterosexualidad, produciendo simultáneamente la homosexualidad como aberrante. La conclusión que saca Butler es que la regulación heteronormativa de la sexualidad es parte, por definición, de la estructura económica, a pesar de que, en la sociedad capitalista, ésta no estructure la división social del trabajo, ni tampoco el modo de explotación de la fuerza de trabajo.

Sexualidad y plusvalor

En este argumento definitorio se respira un aire de olímpica indiferencia hacia la historia. En consecuencia, corre el riesgo de querer abarcar demasiado. Al estipular que el modo de regulación sexual pertenece a la estructura económica por definición, aunque no podamos determinar ningún impacto discernible sobre la división del trabajo o el modo de explotación, corremos el riesgo de deshistorizar la noción de estructura económica y vaciarla de su potencia conceptual. Lo que se pierde es la especificidad de la sociedad capitalista como una forma singular y muy concreta de organización

social. Esta organización genera un sistema de relaciones económicas especializadas que son relativamente autónomas con respecto a las relaciones de parentesco y de autoridad política. De forma que en la sociedad capitalista, el vínculo entre el modo de regulación sexual, por un lado, y el sistema de las relaciones económicas especializadas cuya razón de ser es la acumulación de plusvalor, por otro, se da de forma atenuada. Ciertamente mucho más que en las sociedades precapitalistas y preestatales, en las que las relaciones económicas están estructuradas en gran medida conforme a los mecanismos del parentesco y directamente imbricadas con la sexualidad. Además, en la sociedad del capitalismo tardío del siglo XX, los lazos entre sexualidad y acumulación de plusvalor se han visto debilitados en buena medida por lo que Eli Zaretsky denomina la «vida personal», un espacio de relaciones íntimas que incluye la sexualidad, la amistad y el amor, que ya no puede ser identificado con la familia y que es experimentado en su desconexión con respecto a los imperativos de la producción y la reproducción[6]. Por lo tanto, en términos generales, la sociedad capitalista contemporánea introduce «fracturas»: entre el sistema económico y el de parentesco; entre la familia y la vida personal, y entre el sistema de estatus y la jerarquía de clase. En este tipo de sociedad profundamente diferenciada no tiene sentido concebir el modo de regulación sexual simplemente como una parte de la estructura económica. Tampoco lo tiene considerar las exigencias de reconocimiento de los *queer* como exigencias redistributivas mal planteadas.

Además, existe otro sentido en el que este argumento de carácter definitorio resulta insuficiente. Butler pretende llegar a la conclusión de que las luchas de liberación sexual son económicas, pero esta conclusión se convierte en tautológica. Si las luchas en torno a la sexualidad son económicas por definición, entonces no son económicas en el mismo sentido en el que lo son las luchas en torno a la tasa de explotación. Llamar

---

[6] Eli Zaretsky, *Capitalism, the Family, and Personal Life*, Nueva York, 1976.

«económicas» a ambos tipos de lucha supone arriesgarse a hacer colapsar las diferencias, generando la falsa impresión de que entran en sinergia de manera automática y anulando nuestra capacidad de plantear y responder a cuestiones políticas complicadas, pero acuciantes, relativas a cómo hacerlas entrar en sinergia aunque, de hecho, sean divergentes o estén en conflicto[7].

Esto me lleva a la variante funcionalista del segundo argumento sostenido por Butler. En lo que respecta a esta cuestión, el argumento consiste en que la regulación heteronormativa de la sexualidad es económica, no por definición, sino porque es funcional a la expansión del plusvalor. En otras palabras, el capitalismo precisa o se beneficia de la heterosexualidad obligatoria. En consecuencia, de acuerdo con Butler, las luchas de los gays y las lesbianas contra el heterosexismo representan una amenaza a la «viabilidad» del sistema capitalista.

Como todos los argumentos funcionalistas, éste se sostiene o se desmorona acudiendo a las relaciones empíricas de causa y efecto. Sin embargo, desde un punto de vista empírico, es realmente inverosímil que las luchas de los gays y las lesbianas amenacen al capitalismo en su forma histórica actual. Esto podría ocurrir si los homosexuales fueran construidos como una clase inferior, aunque útil, de trabajadores serviles, cuya explotación fuera central para que la economía funcionara, tal y como ha ocurrido, por ejemplo, con los afroamericanos. En este caso, se podría decir que los intereses del capital pasan por mantenerlos en «su sitio». No obstante, de hecho, los homosexuales son construidos

---

[7] Así pues, el argumento de carácter definitorio se limita a desplazar la necesidad de establecer distinciones hacia otro terreno. Se podría decir, evidentemente, que una reivindicación política puede ser de carácter económico de una de las dos siguientes maneras: primera, por cuestionar la producción y distribución del valor económico, incluyendo el plusvalor, y segunda, por cuestionar la producción y reproducción de las normas, significaciones y construcciones de la personalidad, incluyendo las que conciernen a la sexualidad. Pero no veo cómo esto contribuye a mejorar mi estrategia más sencilla de restringir el término económico a su significado capitalista y distinguir las reivindicaciones de reconocimiento de las de redistribución.

como un grupo cuya sola existencia constituye una aberración, de forma similar a la construcción nazi de los judíos; debía privárseles por completo de un «lugar» en la sociedad. En este caso, no es de extrañar que los principales opositores a los derechos de los gays y las lesbianas no sean las corporaciones multinacionales, sino las fuerzas conservadoras de carácter cultural y religioso, cuya obsesión es el estatus y no los beneficios. De hecho, algunas multinacionales –en especial American Airlines, Apple Computer y Disney– provocaron la cólera de estos conservadores al introducir políticas que favorecían a los gays, como por ejemplo que las parejas de hecho pudieran beneficiarse de algunos de sus servicios. Aparentemente, estas compañías consideran beneficioso incorporar a los gays, siempre y cuando no sean objeto de boicots, o si lo son, tenga el poder suficiente como para enfrentarse a ellos.

Empíricamente, por lo tanto, el capitalismo contemporáneo no parece precisar del heterosexismo. Teniendo en cuenta las segmentaciones que se dan entre el orden económico y el de parentesco y entre la familia y la vida personal, la sociedad capitalista permite hoy a numerosos individuos vivir de un salario, al margen de familias heterosexuales. Podría permitírselo a muchos más, a condición de que se produjera una transformación de las relaciones de reconocimiento. Así pues, ahora podemos dar respuesta a una de las cuestiones planteadas anteriormente: las desventajas económicas que sufren los homosexuales se entienden mejor como el efecto del heterosexismo sobre las relaciones de reconocimiento, que conectándolas de manera forzada a la estructura del capitalismo. La dimensión positiva de todo esto es que no necesitamos derribar el capitalismo para poner remedio a estas discriminaciones, aunque sigamos pensando que es preciso derribarlo por otros motivos. La negativa es que es preciso transformar el sistema de estatus vigente y reestructurar las relaciones de reconocimiento.

Funcionalismo y anacronismo teórico

A partir de esta argumentación funcionalista, Butler retoma lo que considera uno de los peores aspectos del marxismo y del feminismo socialista de la década de 1970: la perspectiva hipertotalizadora acerca de la sociedad capitalista como un «sistema» monolítico de estructuras de opresión entrelazadas que se refuerzan sin fisuras entre sí. Esta visión invisibiliza las «fracturas». Ha sido sometida a críticas contundentes y convincentes provenientes de distintos lugares, incluyendo el paradigma postestructuralista asumido por Butler, y el weberiano, del que yo parto. La teoría de sistema funcionalista es una de las corrientes del pensamiento de la década de 1970 que haríamos bien en olvidar.

El tercer argumento de Butler contra el marco redistribución/reconocimiento que propongo tiene que ver con la cuestión relativa a qué debería reemplazar al funcionalismo. Este argumento es de carácter deconstructivo. Lejos de insistir en que las raíces del heterosexismo son económicas y no «meramente culturales», su objetivo es deconstruir la «distinción material/cultural». Esta distinción, sostiene Butler, es muy «inestable». Ha entrado en una «crisis» sin remisión a partir de las aportaciones de corrientes importantes del pensamiento neomarxiano que van desde Raymond Williams a Althusser. Sin embargo, el argumento más demoledor proviene de los antropólogos, precisamente de Mauss y Lévi-Strauss. Sus respectivos análisis del «don» y del «intercambio de mujeres» revelan que los procesos primitivos de intercambio no pueden asignarse de acuerdo con el eje de diferenciación material/cultural. La simultaneidad de dichos procesos «desestabiliza» esta misma distinción. En este sentido, Butler sostiene que al remitirme actualmente a la distinción material/cultural cometo un «anacronismo teórico».

Este argumento no resulta convincente por varias razones. La primera es que confunde «lo económico» con «lo material». Butler asume que mi distinción normativa entre redistribución y reconocimiento se apoya en una distinción ontológica

entre lo material y lo cultural. Asume, por consiguiente, que de construir esta última distinción equivale a quitarse de en medio la primera. Sin embargo, no podemos dar por buena esta equivalencia. Tal y como he señalado más arriba, las injusticias que se derivan de la falta de reconocimiento son, según mi perspectiva, tan materiales como puedan serlo las injusticias debidas a una distribución desigual. En este sentido, la distinción normativa que establezco no se funda sobre una diferencia ontológica. En cambio, sí es correlativa con respecto a una distinción entre lo económico y lo cultural en las sociedades capitalistas. Sin embargo, no se trata de una distinción ontológica, sino socioteórica. El auténtico punto de fricción entre Butler y yo no es la distinción material/cultural, sino la distinción económico/cultural: la cuestión que realmente está en juego tiene que ver con el carácter de esta distinción.

¿Cuál es entonces el rango conceptual de la distinción económico/cultural? En mi opinión, los argumentos antropológicos contribuyen a clarificar esta cuestión, pero no del modo en el que Butler los emplea para sustentar su opinión. De acuerdo con mi propia interpretación, Mauss y Levi-Strauss analizaron procesos de intercambio en sociedades preestatales y precapitalistas en las que el lenguaje que dominaba las relaciones sociales era el del parentesco. De acuerdo con sus concepciones, el parentesco organizaba no sólo el matrimonio y las relaciones sexuales, sino también el proceso de trabajo y la distribución de los bienes; las relaciones de autoridad, reciprocidad y obligación, así como las jerarquías simbólicas de estatus y prestigio. No existían relaciones específicamente económicas ni relaciones específicamente culturales; por lo tanto, se podría decir que la diferencia económico/cultural no regía para los miembros de dichas sociedades. No obstante, esto no quiere decir que la distinción carezca de sentido o sea inútil. Por el contrario, puede aplicarse de manera pertinente y útil a las sociedades capitalistas, que a diferencia de las llamadas sociedades «primitivas», sí cuentan con estas diferenciaciones

socioestructurales[8]. Por otro lado, podemos aplicarla a sociedades que carecen de estas diferenciaciones con el propósito de determinar cómo difieren con respecto a las nuestras. Se puede decir, por ejemplo, tal y como lo he hecho, que en estas sociedades existe un único sistema de relaciones sociales que regula tanto la integración económica como la cultural, que aparecen relativamente escindidas en la sociedad capitalista. Éste es, además, el espíritu con el que interpreto a Mauss y a Lévi-Strauss. Cualquiera que sean sus intenciones con respecto a «lo económico» y «lo cultural», resulta menos provechoso leerlos de acuerdo con una visión que «desestabiliza» la distinción, que hacerlo desde otra que los considere en su especificidad histórica. En otras palabras, la cuestión es historizar una distinción fundamental para el capitalismo moderno –y con ella, el capitalismo moderno mismo–, situando a ambos en un contexto antropológico más amplio y, de este modo, estableciendo su especificidad histórica.

La importancia de la historización

Así pues, la argumentación de Butler resulta errónea en dos aspectos cruciales. En primer lugar, extrapola de forma inadecuada un rasgo específico de las sociedades precapitalistas a las sociedades capitalistas: a saber, la inexistencia de la diferenciación económico/cultural socioestructural. En segundo lugar, asume erróneamente que historizar una distinción equivale a convertirla en trivial e inútil para la teoría social. De hecho, la

---

[8] En este breve artículo no puedo abordar la cuestión compleja, aunque fundamental, relativa a cómo la distinción económico/cultural contribuye mejor a la teoría crítica de la sociedad capitalista contemporánea. No obstante, en «Social Justice in the Age of Identity Politics» abordo esta cuestión de forma extensa. Al rechazar la perspectiva que trata la economía y la cultura como dos esferas separadas, propongo un análisis crítico que pone de manifiesto las conexiones ocultas entre ambas. En otras palabras, la cuestión fundamental es emplear esta distinción a contrapelo, visibilizando y planteando críticamente los subtextos culturales de los procesos aparentemente económicos y los subtextos económicos de los procesos aparentemente culturales. Evidentemente, dicho «dualismo en perspectiva» sólo es posible una vez que hemos establecido la distinción económico/cultural.

historización opera de forma contraria. Lejos de desestabilizar las distinciones, permite hacer más preciso su uso.

Desde mi perspectiva, por lo tanto, la historización representa una forma más adecuada de abordar la teoría social que la desestabilización o la deconstrucción[9]. Nos permite apreciar el carácter socioestructural singular e históricamente específico de la sociedad capitalista contemporánea. Al hacerlo, nos ayuda también a identificar la tendencia antifuncionalista, así como las posibilidades de «agenciamiento» y transformación social antisistémicos. Éstos no se dan como una propiedad abstracta y transhistórica del lenguaje, tal y como sucede con la «resignificación» o la «performatividad», sino, por el contrario, como parte del carácter realmente contradictorio de las relaciones sociales específicas. A partir de una visión históricamente específica y diferenciada de la sociedad capitalista contemporánea, podemos identificar las fracturas, los isomorfismos irreductibles de estatus y clase, las múltiples interpelaciones contradictorias entre los sujetos sociales, y los imperativos morales complejos y múltiples que motivan las luchas por la justicia social.

Por otro lado, contemplada desde este tipo de perspectiva, la coyuntura política actual no se puede entender de forma adecuada a partir de un diagnóstico centrado en una supuesta revitalización del marxismo ortodoxo. Se entiende mejor a partir de un diagnóstico que admita abiertamente las escisiones existentes en el seno de la izquierda entre, por un lado, las corrientes socialistas/socialdemócratas orientadas

---

[9] No obstante, a otro nivel, pretendo mostrar mi adhesión con respecto a la deconstrucción. Se trata de un modo de enfocar la política del reconocimiento que, a mi modo de ver, a menudo es superior a la política de la identidad convencional. Una política deconstructiva del reconocimiento es transformadora, y no afirmativa de las diferenciaciones e identidades de grupo existentes. A este respecto, tiene afinidades con el socialismo, que en mi opinión constituye un planteamiento transformador, en oposición a un planteamiento afirmativo, de la política de la redistribución. (Para un desarrollo de este argumento, véase *Justice Interruptus*, cap. 1) Sin embargo, desde mi punto de vista, la deconstrucción no resulta útil en el nivel en el que la emplea Butler: a saber, el de la teoría social.

hacia una política redistributiva y, por otro, las corrientes multiculturalistas orientadas hacia una política basada en el reconocimiento, con el propósito de superarlas. Este análisis debe sustentarse, como principio irrenunciable, en el reconocimiento de que ambas corrientes plantean argumentos legítimos, que, de alguna manera, deben entrar en un proceso de armonización en el ámbito programático y de sinergia en el plano político. La justicia social precisa hoy en día de redistribución y de reconocimiento. Cualquiera de estos elementos por separado resulta insuficiente.

Estoy segura de que Butler y yo coincidimos en este último punto. A pesar de su renuencia a apelar al lenguaje de la justicia social, y a pesar de nuestros desacuerdos teóricos, las dos aspiramos a retomar las mejores aportaciones de la política socialista con el fin de integrarlas con las mejores aportaciones de la política de los «nuevos movimientos sociales». Asimismo, las dos aspiramos a recuperar las corrientes realmente valiosas de la critica neomarxista al capitalismo para integrarlas con las corrientes más inteligentes de la teorización crítica posmarxista. El ensayo de Butler, y espero que mi propio libro también, tiene el mérito de haber puesto sobre la mesa la pertinencia de este proyecto